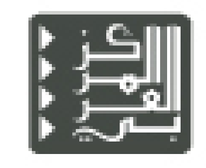


إسماعيل ناشف

اللغة العربية في النظام الصهيوني

قصّة قناع استعماري



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

اللغة العربية في النظام الصهيوني

قصّة قناع استعماري

========================

إسماعيل ناشف

======================

الفهرسة في أثناء النشر إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

ناشف، إسماعيل

اللغة العربية في النظام الصهيوني: قصة قناع استعماري/ إسماعيل ناشف.

يشتمل على ببليوغرافية.

ISBN 978-614-445-242-4

1. اللغة العربية - فلسطين. 2. الفلسطينيون - إسرائيل. أ. العنوان.

492.7095694

العنوان بالإنكليزية

The Arabic Language in the Zionist Regime:
The Story of a Colonial Mask

by Ismail Nashef

الناشـر

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

شارع الطرفة - منطقة 70 وادي البنات - ص. ب: 10277 - الظعاين، قطر هاتف: 00974 40356888

جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174 ص. ب: 4965 11 رياض الصلح بيروت 2180 1107 لبنان هاتف: 8
00961 1 991837 فاكس: 00961 1991839

البريد الإلكتروني:

beirutoffice@dohainstitute.org

الموقع الإلكتروني:

www.dohainstitute.org

الطبعة الأولى

بيروت، كانون الأول/ ديسمبر 2018

المحتويات

مقدمة

إن التاريخ الاجتماعي للغة العربية ومنتَجاتها في النظام الصهيوني هو أحد المحاور الأكثر أهمية/ دلالة في السياق الاستعماري الذي تطوّر في فلسطين الانتدابية في القرن العشرين. قصّة هذا التاريخ، التي لم تنتهِ بعد، تتشكّل بقوّة ودرامية تميّزان حروب اللغات في العصر الحديث. وليس من المفهوم الضمني عرض قصّة أحداث تاريخ اللغة العربية ومنتَجاتها خلال عملية تدفّقها، من دون إغفال التنبيه إلى أن أسلوب عرضها، أيضًا، ليس معطى مسبقًا. هنا يكمن الإغراء في هذا البحث؛ في فحص الأحداث على محور الزمن المتدفّق، حيث يقود هذا الأداء البحثي نحو استشراف إمكانات الفهم وحدودها. يضاف إلى هذا أن هذه القصّة تتميز بمبناها المفتوح، فهي لا تؤدي إلى إغلاق شكلاني، بل تصف النظام الاستعماري كحدث اتّصالي مُؤسس[1]. من هذه المنطلقات، يثار السؤال حول موقع الراوي/ الباحث بعلاقته مع القصّة، وكيف يبنيها كقصّة بحثية قابلة للتداول.

يتّفق الباحثون في اللغة العربية ومتحدّثوها في العالم العربي على قضية مركزية واحدة: اللغة العربية هي الحلبة الأساسية التي يجري فيها بناء هُويات متحدثيها في الفترة الحديثة[2]. إن هذا الموقع المفصلي للغة العربية أدى إلى استقطابها قوى اجتماعية – اقتصادية وسياسية واجتماعية حاولت من جانبها حسم تناقضات اجتماعية مختلفة، لم تنبع من أمور لغوية «داخلية» صِرف[3]. تجسّد تاريخ هذه الصراعات في مبنى اللغة العربية وطرائق استخدامها، وتراكم ليصبح عملًا مُشَيأً (Objectified Labor) بحسب منطق اللغة العربية ذاتها. على سبيل المثال، في العربية المحكية من الممكن نسب لهجات محددة للطبقات الاجتماعية الاقتصادية في تقاطعها مع التصنيف ريف/ مدينة. من هذا الجانب، اللغة العربية حقل خصب للبحث العلمي؛ ذلك أن هذه الحلبة المعيشة تحمل التاريخ الاجتماعي الخاصّ بالمجتمعات العربية بطريقة هي أَميَل إلى التناظر [4](Overdetermination)؛ أي علاقات بنيوية عابرة الزمان والمكان، تأخذ شكلًا محددًا بحسب السياق الذي يقوم بتفعيلها. مثال ذلك، العلاقات بين العربيتين المحكية والفصحى، التي يعود تاريخها إلى مرحلة تأصيل الفصحى والتقعيد لها في الصورة التي استمرت إلى يومنا هذا.

شكّلت اللغة العربية ومنتَجاتها، ولا تزال، في سياق النظام الصهيوني، كما في الأنظمة الاستعمارية الأخرى في العالم العربي، حلبة دينامية للقوى الاجتماعية – الاقتصادية والسياسية العاملة فيه[5]. وحدد الانشغال باللغة العربية منذ عام 1948 حلبة بنيوية تَحدث فيها صراعات، تُبنى هُويات وأخرى تُفكّك، تُصقل تركيبات جديدة، وتُقوّى القائمة، وتُهدم أخرى. من وجهة نظر إسرائيل التي بادرت إلى إقامة هذه الحلبة، فإن وظيفتها الأساسية كانت موقعًا لبناء الشخصية الفردية والجماعية للفلسطينيين الذين أصبحوا مواطنيها، أي بناء هُوية «العربي الإسرائيلي». وبغية أن تعمل هذه الحلبة كما يجب، تطلّبَ هذا من أجهزة الدولة، ومن القوى الاجتماعية الفلسطينية العاملة فيها، أن يترجموا قوّتهم إلى شكل محدد من اللغة العربية ومنتَجاتها. خطوة الترجمة ليست مفهومة ضمنيًا، ولم تكن معطاة في جسد اللغة ذاته. رسمت أجهزة الدولة ملامح الحلبة وحدودها، وكان على الفلسطينيين قبول هذه التحديدات، طوعًا أو كُرهًا. لكن من أجل إعادة

بناء اللغة العربية ومنتَجاتها بطريقة تعبِّر عن موقف قوّة اجتماعية سياسية ما، هناك ضرورة لإلمام معمق باللغة العربية وتاريخها المتشعّب والثري. كما أن إعادة البناء هذه هي مبدأ ناظم، خطاب يفهمه الفلسطينيون في إسرائيل، ويُمَكِّن من بناء أحداث اتّصالية موجَّهة إليهم[6]. توافرت هذه الشروط لبناء الحلبة البنيوية للغة العربية ومنتَجاتها في تلك اللحظة الفاصلة مع نهاية حرب عام 1948. لكنها لم تنبع من أحداث الحرب ذاتها، وإنما بنيت في مستويات الواقع الاستعماري المختلفة منذ بداية القرن العشرين، حيث لم تكن آنذاك تعمل بالضرورة بالمستوى البنيوي المنظّم لمجال أو حقل اجتماعي منفصل وذي قاعدة مادية – مؤسساتية واضحة.

مثلما يُبين الكثير من الدراسات الجديدة بشأن تاريخ اللغة العربية في فترة الاستيطان الصهيوني التي سبقت عام 1948، كان في أوساط الحركة الصهيونية أنموذج أوّلي للحلبة التي نحاول تحديدها بالمستويين المادي – المؤسساتي والمبدأ الناظم[7]؛ مثلًا، أُسس في عام 1926 معهد الدراسات الشرقية في الجامعة العبرية، وتخرّج فيه الكثير من المتخصّصين في اللغة العربية ومنتَجاتها ممن انخرطوا في مؤسسات الحركة الصهيونية، واستمرّ قسم منهم في العمل في هذا المجال بعد تأسيس دولة إسرائيل[8]. وكان التعبير النصّي العلني الأوّل عن هذه العمليات جريدة **حقيقة الأمر** التي أصدرتها نقابة العمال الصهيونية (الهستدروت) في عام 1937، وهي جريدة باللغة العربية موجَّهة إلى جمهور القرّاء الفلسطيني[9]. أما من الجانب الفلسطيني، فكان الإنتاج النصّي في المجال العام في اللغة العربية جزءًا من النهضة القومية العربية الفلسطينية[10]. ويتبيّن، من الدراسات التي صدرت أخيرًا، أن الفترة الواقعة بين الحرب العالمية الأولى وحرب عام 1948، تميزت بوجود حقل منفصل للغة العربية ومنتَجاتها في المجتمع الفلسطيني[11]. واشتمل هذا الحقل على صحف ومجلات وأدب وشعر ودور نشر وجمهور قرّاء، ضمن مؤسسات ونشاطات أخرى. واستمر بعض المثقّفين الذين نشطوا في هذه الفترة، بالمستوى الفلسطيني وبمستوى العالم العربي عمومًا، في العمل في هذا المجال بعد قيام دولة إسرائيل. ولعل أبرز مثال على ذلك أولئك المثقّفون الفلسطينيون الذين عملوا في صحيفة **الاتّحاد** قبل عام 1948، واستمرّوا بالعمل فيها، وفي المجلات التي أصدرها الحزب الشيوعي الإسرائيلي، في بداية خمسينيات القرن الماضي[12]. وأدت نتائج نكبة عام 1948، وتأسيس أجهزة الدولة حلبة اللغة العربية البنيوية، إلى التقاء مؤسسات الحركة الصهيونية من فترة الانتداب البريطاني وهؤلاء المثقّفين الفلسطينيين.

على الرغم من أن الفترة التي سبقت نكبة عام 1948 ليست ضمن بؤرة اهتمام هذا البحث، فإن التاريخ الاجتماعي للغة العربية ومنتَجاتها من تلك الفترة، يشكّل طبقة مهمة في عمليات تأسيس الحلبة البنيوية التي حصلت بعد تأسيس دولة إسرائيل. يفحص البحث إعادة تكوّن هذا التاريخ في الحلبة التي أفردتها دولة إسرائيل للفلسطينيين الذين أصبحوا مواطنين فيها؛ فالهدف الأساس للبحث هو تقصّي مبنى هذه الحلبة وفهم طرائق عملها في الفترة الممتدة من عام 1948 حتّى يومنا هذا. هذه الحلبة البنيوية تنتج نوعًا محددًا من النصوص في المجال العام في اللغة العربية الموجّهة إلى جمهور قرّاء محدد، مجموعة الفلسطينيين في إسرائيل[13]. يتمحور البحث حول أشكال كتابة هذه النصوص وقراءتها، ذلك أن الكتابة والقراءة هما ممارستان تنبعان من وكالة اجتماعية تصارع على هيئة العلاقات أو شكلها بين الفلسطينيين في إسرائيل كجماعة ودولة إسرائيل، حيث تشكّل الأولى جزءًا مركزيًّا فيها، من جهة، وبينها وبين النظام الصهيوني، من

جهة أخرى أعم. الافتراض الأساسي للبحث هو أن أشكال الكتابة والقراءة هي الجهاز الذي يُترجِم القوى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية إلى اللغة العربية ومنتَجاتها. فهي التي تصوغ القوّة الاجتماعية على شكل نصّي عام قابل للتداول في صفوف جمهور القرّاء الفلسطيني. النصّ، في لحظة نشره، يصبح قوّة اجتماعية بذاته، يعمل وَفق قوانين داخلية خاصة به، وفعل كتابته وقراءته هو إعادة صوغ للذات الفلسطينية الكاتبة والقارئة على السواء. وعلى الرغم من أن هذه الحركة تُعرَض أحيانًا على أنها خطّية، وهي ليست كذلك؛ فإن هذه حركة متواصلة تتحرّك في اتّجاهات عدة في الوقت ذاته، وهدفنا هنا استخلاص أنماطها وأشكالها.

ما لا شكّ فيه، أن دراسة التاريخ الاجتماعي للغة العربية ومنتَجاتها في دولة إسرائيل شكل من أشكال دراسة السياق الاستعماري الذي يعيشه الفلسطينيون في إسرائيل. لذلك، فإن قصّ تاريخ النظام الاجتماعي في فلسطين الانتدابية بوساطة قصّ تاريخ اللغة العربية ومنتَجاتها هو خطوة تعتمد على إطار تحليلي بشأن ما هو هذا النظام الاجتماعي. إن الحقل البحثي مُشبع بالأدبيات بشأن ما هو هذا النظام، والمواقف منوّعة ومختلفة لغاية أننا نشكّ في وجود حقل بحثي يعاني هذه الدرجة من الاستقطاب والاختلاف في تعريف النظام السائد. وإن نرجع إلى موقع القاصّ في عملية بناء هذه القصّة البحثية، فلا بد لنا من أن نوضّح إطاره التحليلي ذا الصلة بهذا البحث، وأساسًا بشأن النظام الاجتماعي السياسي وعلاقته بمجموعة الفلسطينيين مواطني إسرائيل. وبخلاف توجّهات نظرية أخرى، سأدّعي أن النظام الاجتماعي السياسي ذاته يستطيع أن يتعامل مع مجموعات سكّانية مختلفة تحت سيطرته بحسب مبادئ عمل مختلفة، وقد تكون أحيانًا متناقضة. وفي حالتنا هنا، تتعامل دولة إسرائيل، من خلال أجهزتها، مع مواطنيها الفلسطينيين، بطريقة مختلفة عما تتعامل به مع اليهود الأشكناز واليهود العرب. ودولة إسرائيل ليست استثناءً في هذا الموضوع، فهذا لا يتعدى كونه تعبيرًا عن المشروع القومي الحداثي بوصفه مشروعًا استعماريًا يحمل محورًا عنصريًا بارزًا في تركيبته. في هذا البحث، لن نتطرّق إلى العلاقة بين الشكل القومي (علاقة النظام الصهيوني باليهود) والشكل الاستعماري (علاقته بالفلسطينيين) لهذا المشروع، إلا في الحالات التي قد تساهم فيها هذه العلاقة في توضيح بعض جوانب البحث.

أولًا: الفلسطينيون في إسرائيل

ما نوعية العلاقات بين دولة إسرائيل وجماعية الفلسطينيين مواطنيها؟ على الرغم من توافر أدبيات عدة تتناول هذا الموضوع، فإن هذا السؤال ليس ترفًا[14]، بل على العكس من ذلك، يبدو أن الثراء في الأدبيات البحثية هو ما يدعو إلى فحص هذه العلاقات بحسب سؤال بحثنا هذا. إن اللغة العربية ومنتَجاتها هي علامة الهُوية الوطنية الفلسطينية لدى الفلسطينيين، وفي الوقت ذاته هي الأرضية التي تقف عليها هذه الهُوية. ونتج هذا الوضع المركّب من تاريخ اللغة العربية ومواقعها في انبناء الشعوب العربية في الفترة الحديثة، ومن تفكيك البنية التحتية المادية والاجتماعية للمجتمع الفلسطيني وهدمها في حرب عام 1948. فمن جانب، نرى أن إحياء اللغة العربية مَوضَعَها علامة أساسية في تأسيس القومية العربية الحديثة في أوساط الشعوب العربية، بما يشمل الشعب الفلسطيني قبل عام 1948. من جانب آخر، أصبح

الفلسطينيون في إسرائيل بعد عام 1948 من دون قاعدة مادية اجتماعية تمكّنهم من إنتاج حاجات المجتمع بالمستويات المادية والرمزية والسيميائية. كل ما بقي للفلسطينيين هو أنفسهم في سياق أجهزة الدولة الإسرائيلية؛ في حين تتجلّى هُويتهم في اللغة العربية، تاريخها ومنتَجاته الحالية. لذلك، تمثّلت إحدى الوسائل الرئيسة التي قامت بوساطتها أجهزة الدولة بنفي الجماعية الوطنية الفلسطينية في إسرائيل، في مصادرة وسائل الإنتاج السيميائية، خصوصًا اللغة العربية ومنتَجاتها من الملكية الجماعية الفلسطينية في إسرائيل. في فصول هذا الكتاب، سأصف الطرائق العملية التي جرت عبرها عمليات المصادرة، وسأحلل هذه العمليات لفحص طبيعة العلاقة بين دولة إسرائيل والفلسطينيين مواطنيها، ومن ثَم سأقترح مداخلة نظرية لفهم النظام الاجتماعي الذي يحدد العلاقة بين الدولة وبينهم.

المواطَنة جهاز سيطرة وإدارة يعمل بوساطة التسجيل البيروقراطي الحداثي، وهو ليس موجَّهًا إلى من هم في مجال عمله فحسب، بل أيضًا، إلى من ليس فيه ويُقصى ويُطرد من منطقة سيادته[15]. مَكّن تسجيل مجموعة الفلسطينيين كمواطنين في إسرائيل من تجميعهم البنيوي، والسيطرة عليهم وإدارتهم على نحوٍ ناجع؛ ساهم فصلهم كمجموعة عن سائر مواطني الدولة في إعادة إنتاج الهُوية الجماعية لليهود الصهيونيين مالكي الدولة ووسائل الإنتاج السيميائية، إضافة إلى تلك المادية. على الرغم من ذلك، فإن تجميع الفلسطينيين كجماعة «غير قومية» قوّى، في حقيقة الأمر، على مرّ السنين، وطنيتهم، وعلى وجه التحديد كردة فعل مقاومة للمحاولات المؤسساتية من أجهزة الدولة لتفكيك مميزات جماعيتهم القومية.

اللغة العربية ومنتَجاتها هي تعبير أنموذجي عن العلاقات المركّبة بين الفلسطينيين الذين في إسرائيل ودولة إسرائيل. إن مصادرتها بغية تفكيك جماعيتهم جرت بطرائق استعمارية حديثة، من خلال أجهزة بيروقراطية خاصة، دولة القومية، فكّت الرابط بين الفلسطينيين كجماعة، وعلامة هذه الجماعة اللغة العربية[16]. على سبيل المثال، وضع جهاز التربية الإسرائيلي الفلسطينيين تحت إطار جهاز فرعي، جهاز التربية العربي الذي يُدرّس لغة عربية محددة. ولنسُق مثالًا آخر: من أجل أن يتحدث الفلسطيني باللغة العربية ويُنتِج بها، كي يتعلم اللغة العربية ومنتَجاتها، عليه أن يندمج في الأكاديميا الإسرائيلية ومؤسساتها. إذا قبلنا الافتراض أن لدينا مجموعتين قوميتين إحداهما تسيطر على الأخرى، فهذه حالة كلاسيكية من العلاقات الاستعمارية. لكن إذا افترضنا أن لدينا تركيبةً أكثر تعقيدًا من مجرّد علاقات سيطرة جماعة قومية على أخرى، وذلك بسبب عمليات تاريخية تربط بين مواقع الصراع ومواقع اجتماعية واقتصادية وسياسية قومية وعالمية، عندها سنجد أن لدينا النظام الصهيوني. دولة إسرائيل، على طوريها القومي والاستعماري هي جزء من نظام اجتماعي اقتصادي أوسع منها، يمتلك بنية مادية ومؤسساتية خاصة به، وهي تُدار بحسب مبدأ ناظم يمكّنها من العمل بالشكل الذي هي عليه. يقوم النظام الصهيوني، إلى حد بعيد، بصيانة دولة إسرائيل وعلاقاتها بالفلسطينيين عمومًا، ومع جماعة الفلسطينيين مواطنيها خصوصًا.

في سياق حلبة اللغة العربية ومنتَجاتها في إسرائيل، من الناحية البيروقراطية، تقوم أجهزة الدولة بصيانة معظم الفعاليات اللغوية العربية الخاصة والعامة. أما أنماط القراءة والكتابة بالعربية، فهي اشتقاق من مبنى عام هو النظام الصهيوني الذي تشكّل أجهزة دولة إسرائيل تعبيرًا إجرائيًا عنه. مثلًا، في الفصل الثاني من الكتاب، ستُعرَض أنماط القراءة والكتابة، الخاصة بالصهيونيين والفلسطينيين، والعلاقة البنيوية بينها. هذه

الأنماط غير محصورة في المنطقة الجغرافية السيادية لدولة إسرائيل، ولا باليهود بكونهم كذلك، وإنما هي جزء من النظام الصهيوني الفاعل فوق مستوى الدولة، بما هي جهاز سيادة على منطقة جغرافية سياسية.

لأغراض هذا البحث، فإن النظام الاجتماعي السياسي الذي يضبط العلاقة بين الفلسطينيين في إسرائيل ودولة إسرائيل هو نظام استعماري مبني على سيطرة الحركة الصهيونية على الفلسطينيين باعتبارهم جماعة قومية، وذلك عبر أجهزة الدولة والنظام الصهيوني العام. علاقات السيطرة هذه مبنية من مستويات عدة مختلفة، لكن مترابطة، وأحدها هو حلبة اللغة العربية ومنتَجاتها. إن الطرف الذي يقوم بتنفيذ عمليات السيطرة والتفكيك وإعادة ترتيب الجماعة الوطنية هو أجهزة الدولة. أما النظام الصهيوني، فمبنى فوقي عام للمبادئ الناظمة لهذا الجسم التنفيذي، أي أجهزة الدولة والدولة ذاتها.

بُحث هذا الإطار لعلاقات السيطرة الاستعمارية من زوايا عدة، إلا أن سؤالنا هنا يختصّ بقضية اللغة العربية ومنتَجاتها. ومن هنا، علينا توضيح الإطار التحليلي الذي سنستخدمه في بحث اللغة العربية والحلبة البنيوية خاصّتها، وكذلك موقعهما في النظام الاجتماعي السياسي في دولة إسرائيل.

ثانيًا: الحالة السوسيو-لغوية للفلسطينيين في إسرائيل

إن الحالة السوسيو-لغوية لمجتمع ما هي جزء عضوي من النظام الاجتماعي - الاقتصادي والسياسي الخاص به. إن حدث الاتّصال في مجتمع ما، على أنواعه المختلفة، هو اشتقاق من نظامه الاجتماعي - الاقتصادي والسياسي ويترجم إلى المبدأ الناظم لمجاله السوسيو-لغوي. وبغية أن يتشكّل حدث الاتّصال ويوزّع ويصل إلى جمهوره، هناك ضرورة لتوافر بعض الشروط الأساسية المتعلقة بمرحلة تطوّر المجتمع العيني. وسنحدد نقاشنا هنا لتلك الشروط المطلوبة لحدث الاتّصال في دولة القومية الحديثة، حيث سنحاول فحص تحويراتها الاستعمارية خصوصًا. ومن ثَم سنفحص مدى ملاءَمة هذا النقاش النظري لسياق الفلسطينيين في إسرائيل ولحالتهم السوسيو-لغوية التي يشكّل جزءٌ منها بؤرة هذا البحث.

تعمل دولة القومية وفق مبدأ يهدف إلى مَعيَرة (Standardization) الأحداث الاجتماعية الحاصلة في مجال سيادتها، وهي مركّبة من جماعات متخيلة، والمَعيَرة هي الشرط الضروري لعمل أجهزة الدولة مع هذه الجماعات وفيها[17]. إن مَعيَرة الأحداث الاجتماعية تُنجَز بوساطة أجهزة بيروقراطية متخصّصة في مجالات نشاطات المجتمع المختلفة. مثلًا، في مجال التربية يُفرض على الجماعة القومية مجموعة من الإجراءات البيروقراطية، مثل التقسيم بحسب الفئات العمرية. تُفرض هذه المَعيَرة في مجال اللغة ومنتَجاتها وتنظّمها كمجال منفصل بحدود بنيوية وبقوانين عمل داخلية[18]. بحسب أنموذج دولة القومية، تجب إقامة بنية تحتية مادية ومؤسساتية خاصة بمجال اللغة ومنتَجاتها كي يكون في وسع إجراءات المَعيَرة أن تُنجز. تشمل هذه البنية منظومة قواعد معيارية وجهاز تربية رسميًا وأكاديمية للغة القومية المعيارية ووسائل اتّصال جماهيرية مثل الصحافة المطبوعة والإلكترونية، ومؤسسات أدبية تشمل دورًا للنشر، هيمنة تيار أدبي ما ومسابقات كتابة وتأليف وقواميس ومعاجم وجمهور قرّاء وغيرها.

تشير الأبحاث إلى أن هناك تنوّعًا كبيرًا بين الحالات التاريخية العينية التي حدثت فيها عمليات تأسيس بنية تحتية مادية مؤسساتية لمجال اللغة[19]، حيث إن مركّبات البنى التحتية تخضع لسياق بنائها الاجتماعي السياسي العيني. كذلك، يشير التنوّع في ما بينها إلى الوزن التحليلي الذي علينا أن نعزوه إلى السياق المحدد تحت البحث، ويثبت أن علينا فحص مدى صلة أنموذج دولة القومية بكل حالة، كما الامتناع عن تطبيقه بصورة آلية على حالات بحثية مختلفة. أضف إلى ذلك أن التاريخ الاستعماري، جزئيًا في الأقل، نتج من مبادرات دول قومية أوروبية، بما فيها بناء حقل اللغة ومنتَجاتها لدى الشعوب التي تقع تحت سيطرتها. هذا التعقيد في التاريخ الاستعماري يتطلب أُطُرًا تحليلية تستطيع مواجهة الاختلاف والتنوّع، وحتى حالات تنفي أنموذج دولة القومية لمَعيَرة مجال اللغة.

إن الحالة السوسيو–لغوية لجماعة الفلسطينيين في إسرائيل هي جزء من النظام الاجتماعي – السياسي الذي يُخضعها لأجهزة الدولة كجماعة محتلة تتعلق بالمحتل من أجل بقائها المادي والاجتماعي[20]. إن مستويات هذه الحالة مبنية من علاقات السيطرة والإدارة بين أجهزة الدولة وهذه الجماعة. تعمل هذه العلاقات في سياق مادية اللغة العربية ومنتَجاتها وتاريخها، التي تتميز بصراعات اجتماعية وسياسية، وذلك بصرف النظر عن سياق العلاقات الاستعمارية ذاتها، على نحوٍ ما نجد في تعدد اللهجات في أوساط الفلسطينيين بناء على متغيرات طبقية ومناطقية وغيرها. إن تدخّل أجهزة الدولة في الحالة السوسيو–لغوية ليس متجانسًا، بل يتغير بحسب تاريخ اللغة وماديتها والتفاعل بينهما. على سبيل المثال، نرى أن اللغة العربية المحكية تطوّرت عبر علاقاتها مع اللغة العبرية ومنتَجاتها في سياق مؤسسات الحكم وقوى السوق، وأساسًا في أماكن العمل. في المقابل، وُجِّهَت العربية الفصحى إلى آفاق إخضاع ومَعيَرة أخرى؛ أي إن أجهزة الدولة الإسرائيلية، وعلى العكس من حالات أخرى، لم تعمل في المجال العام على المحور الكلاسيكي للغة العربية، حالة الازدواجية اللغوية (diglossia) بين اللغة المحكية وتلك الفصحى المعيارية، ولم تحاول فرض مستوى لغوي معين على الفلسطينيين[21]. من الممكن الادّعاء أن أجهزة مختلفة نشطت في اللغة المحكية، وأخرى في الفصحى. لدينا حالة من الانفصال البنيوي بين «اللغتين»، واللغة اليومية هي، في الأغلب، خليط من لهجات ومستويات مختلفة.

في هذا البحث، سنركّز على الأحداث في حقل اللغة العربية الفصحى كونها علامة الجماعة الوطنية للفلسطينية في إسرائيل، ذلك أن الفصحى استعملت كموقع لبناء الهُوية الجماعية للقومية العربية العلمانية في الحداثة، وأصبحت ترمز إلى أنواع جماعيات مختلفة في فترات شتّى من تاريخ العرب. اللافت هو أن أجهزة الدولة قبلت وظيفة العربية الفصحى هذه، وأفردت لها حلبة عمل وعملت بلا كلل لإعادة صوغ الفصحى بما يتلاءم والعلاقات الاستعمارية بين الدولة ومواطنيها الفلسطينيين[22].

كونُ بؤرة هذا البحث العربية الفصحى كفضاء تجري فيه عمليات انبناء مجموعة الفلسطينيين في إسرائيل بصفتهم «عرب إسرائيل»، نابعةً من أسباب ناتجة من بنية ظاهرة البحث ذاتها؛ فمن جانب، سنفحص اللغة الوطنية لدى مجموعة الفلسطينيين الخاضعين للأجهزة الاستعمارية؛ اللغة والأجهزة الاستعمارية تعمل بحسب منطق اللغة الفصحى في هيئتها النصّية المطبوعة. ومن الجانب الآخر، نرى أن القاعدة الاجتماعية – الاقتصادية لدولة القومية هي الرأسمالية التي تعمل كمبدأ عام ناظم[23]. معنى هذه العلاقة هو أن على

منتَجات اللغة، كي تصبح قابلة للتداول على المسرح الاجتماعي العام، أن تُرَتَّب بناء على قالب النصّ المطبوع. وهنا يجب أخذ القراءة والكتابة في الحسبان، من منطلق أنهما تعبّران عن نوع من الوكالة الاجتماعية الناتجة من سياق رأسمالية الطباعة. فكما ذكرنا سابقًا، تضطلع القراءة والكتابة بوظيفة النقل بين مجالات وقوى اجتماعية، ومجالِ اللغة. من هنا، فالقراءة والكتابة فعلان مركزيان في إعادة تشكيل الجماعة القومية من جديد، أي في عمليات مَعيَرَة الجماعة المتخيلة. ولذلك سنركّز في العمليات النصّية في المجال العام، تلك التي تحدث في الحلبة البنيوية للغة العربية الفصحى في إسرائيل كحلبة بناء الذات الفلسطينية الجمعية فيها.

في هذه الحلبة البنيوية، نجد أن الفعاليات النصّية العامة متشعّبة وتشمل استمرارية (Continuum) واسعة من منابر النشر والتوزيع ومن أجناس أدبية تميز هذا المجال في دولة القومية. تشمل منابر النشر والتوزيع جهازَ التربية العربي، أكاديمية اللغة العربية، برامجَ سلطة الإذاعة والتلفزيون باللغة العربية، دورَ النشر، الصحفَ اليومية، المجلات الثقافيةَ الأدبية، المجلات الأكاديمية، الجمعياتِ المدنيةَ، المؤتمراتِ، المسابقاتِ والجوائزَ. أما الأجناس الأدبية، فتشمل الصحافة اليومية ومقالات الرأي، المقالات الفكرية، القصّة القصيرة، الشعر، الرواية، النقد الاجتماعي الثقافي، النقد الأدبي، المقالات التي تتناول اللغة العربية ومنتَجاتها، المقالات التي تتناول موقف دولة إسرائيل من المشروع القومي العربي، الأبحاث العلمية التي تتناول المجتمع الفلسطيني على جوانبه المختلفة (بما في ذلك اللغة العربية)، الرؤى المستقبلية بشأن الفلسطينيين في إسرائيل. ولم يكن مؤلفو هذه الأجناس الأدبية مجموعة متجانسة؛ إذ كان منهم مفكّرون فلسطينيون بقوا بعد حرب عام 1948 ويهود عرب هاجروا إلى إسرائيل وموظّفون في أجهزة الدولة ومستشرقون وخبراء إسرائيليون وأكاديميون فلسطينيون وإسرائيليون وكتّاب وشعراء وسياسيون وناشطون في المجال العام. وشكّل هؤلاء وأولئك كلهم البنية التحتية المادية – المؤسساتية للحلبة البنيوية للغة العربية ومنتَجاتها.

من المهم أن يشار إلى أن هذه البنية تمتلك دينامية؛ إذ على مدى الأعوام التي يتطرّق إليها هذا البحث، أي منذ عام 1948 حتّى يومنا هذا، مرّت بتغييرات عدة مهمة. فخلال هذه الأعوام، كانت هناك فترات أصبح بعض منابر النشر والتوزيع أهم من منابر أخرى. فنرى، مثلًا، في الفترة التي تلت عام 1948 حتّى نهاية ستّينيات القرن الماضي، كان النقد الأدبي يُنشَر أساسًا في المجلات الثقافية والأدبية، حيث كان هذا الجنس الموقع الفرعي الأهم الذي حصل فيه الصراع حول شكل العلاقات بين الفلسطينيين في إسرائيل وأجهزة الدولة. في الفترة الثانية، تقريبًا من عام 1970 حتّى تسعينيات القرن الماضي، كانت هناك عملية أَكدَمة عميقة للنقد الأدبي، ومنبر النشر والتوزيع بناه أكاديميون فلسطينيون ممن تعلموا وعملوا في الأكاديميا الإسرائيلية ونشروا مقالات في النقد الأدبي لجمهور القرّاء الفلسطيني في إسرائيل باللغة العربية.

أهمية النقد الأدبي لبحثنا هذا تتطلب التوضيح في هذه المقدمة؛ إذ قام النقد الأدبي بوظائف عدة مختلفة في الحداثة[24]. ففي أنموذج دولة القومية، وبالتحديد في مراحل تأسيس أجهزة الدولة، استُخدِم النقد الأدبي أداة تربوية وسيطة تعلم جمهور القرّاء كيف عليهم أن يقرأوا، وكيف على أي منهم أن يكتب نصًا أدبيًا ونصًا عامًا. ادّعينا آنفًا أن القراءة والكتابة هما تعبير عن الوكالة الاجتماعية التي تترجم القوى الاجتماعية وصراعاتها على السيطرة على وسائل الإنتاج وإدارتها. من هنا، فإن النقد الأدبي يمكن أن يشكّل ورشة عمل

لبناء الذات الحداثية وطرائق عملها في المجتمع القومي الحداثي. لذا، ليس مفاجِئًا أن في حلبة اللغة العربية ومنتَجاتها، كما تبيّن مما جُمِع من مواد إمبريقية لهذا البحث، هناك طغيان في المرحلة الأولى للنقد الأدبي. يضاف إلى هذا، أن عمليات التطوّر في هذه الحلبة أدت إلى تغييرات في طبيعة النقد الأدبي، وفي الأساس إلى أَكدَمة هذا الجنس الأدبي وخلطه بأجناس أخرى مثل خطاب حقوق الإنسان.

إذًا، دولة إسرائيل أقامت أجهزة دولة قومية حداثية بغية إنشاء البنية المادية – المؤسساتية للحلبة البنيوية للغة العربية ومنتَجاتها. هذه الأجهزة التي تعمل بحسب مبدأ المَعيَرة الذي يمكّن دولة القومية من السيطرة على الجماعات المتخيلة التي تقع تحت سيادتها ومن إدارتها، نجحوا في تكوين وضع هجين في العلاقات بين الفلسطينيين في إسرائيل والدولةِ ذاتها. فمن جانب، عملت هذه الأجهزة على مَعيَرة اللغة العربية الفصحى التي تقف في أساس عملية بناء ذات «العربي الإسرائيلي». ومن جانب آخر، أجهزة هذه الحلبة لم يعملوا على اللغة العربية المحكية، بعكس حالات أخرى لدولة القومية في السياق الاستعماري؛ إذ، في الأغلب، عملت أجهزة أخرى من أجهزة الدولة على تقوية اللهجات التي تفرّق بين فئات مختلفة لدى الفلسطينيين في إسرائيل، وذلك ابتغاء تفكيك هُويتهم الجمعية الوطنية والقومية[25]. هذا البحث يركّز على حلبة اللغة العربية الفصحى ومنتَجاتها النصّية في المجال العام. في بعض هذه النصوص، هناك تطرُّق مباشر إلى قضية الازدواجية اللغوية للغة العربية، ولا سيما الحالة السوسيو–لغوية في أوساط الفلسطينيين في إسرائيل. لكن هذا التطرّق لا يرتقي إلى أجهزة مادية – مؤسساتية تعمل بحسب مبدأ توحيد مستويات اللغة العربية ومنتَجاتها في إسرائيل. سيمكّننا هذا العرض القصير للنظام الاجتماعي وموقع الحلبة البنيوية للغة العربية ومنتَجاتها فيه من صوغ ظاهرة البحث وسؤاله المركزي، حيث سيجري التطرّق إليهما في الفصول التالية، بطريقة تحليلية ومعمقة أكثر.

ثالثًا: مبنى الكتاب

يسعى هذا البحث إلى تناول قضية مواقع اللغة العربية ومنتَجاتها كحلبة بنيوية جرت من خلالها عمليات فحص وإعادة تصميم للعلاقات بين الفلسطينيين في إسرائيل من جهة، والدولة والنظام الصهيوني من جهة أخرى، منذ عام 1948 حتّى يومنا هذا. إن محاولة وصف التاريخ الاجتماعي للغة العربية الفصحى ومنتَجاتها مبنية على الفهم الأساس الذي يفيد بأن أجهزة الدولة والفلسطينيين اعتبروا اللغة العربية الفصحى رمزًا للجماعية الوطنية والقومية لدى الفلسطينيين في إسرائيل، وبناء عليه، فإن من يسيطر عليها بإمكانه أن يعيد صوغ هذه الجماعية. سنتناول، من هذا المنطلق، منتَجات العربية الفصحى التي أُنتِجَت في مواقع مختلفة داخل الحلبة المخصّصة لها، والتي استهلكها جمهور القرّاء الفلسطيني في إسرائيل. هذه المنتَجات هي نصوص قابلة للتبادل داخل أجهزة الدولة والفلسطينيين فيها، وبذا فإن الوكالة الاجتماعية ذات الصلة في هذا السياق هي طرائق قراءتها وكتابتها. وبغية فحص القضية المركزية في هذا البحث، سنفحص النصوص ذاتها في شكلها المتداول في المجال العام، وذلك بما هي حدث اتّصال يتيح طريقة محددة في القراءة والكتابة. والكتاب مبني حول أربعة محَاور رئيسة، صيغت في شكل فصل لكل محور.

يتطرق **الفصل الأوّل** إلى قضية التاريخ البنيوي لاستعمال الفلسطينيين في إسرائيل اللغةَ العربيةَ الفصحى ومنتَجاتها. سنحاول في هذا الفصل تتبّع الشروط البنيوية التي تمكّن القراءة والكتابة للفلسطينيين في إسرائيل في أعقاب الحدث المؤسس لهم/ن، أي النكبة. وأدّت المأساة الفلسطينية في عام 1948 إلى أن الفلسطينيين فقدوا قدرتهم على الفقدان، وبهذا سُلِبَ منهم إمكان تشكيل جماعيةٍ ما. من الجانب الآخر، كان هناك إغلاق لبنية قراءة وكتابة صهيونية محددة مبنية على الفائض، وتُحتِّم على كل حدث أن يُقرأ وأن يُكتب من جديد بحسب علاقته في المشروع الصهيوني. وأدّت هذه العلاقات البنيوية لشروط إمكان القراءة والكتابة إلى تطوير طريقة قراءة وكتابة فلسطينيتين قهريتين؛ قراءة وكتابة تكراريتين ملتصقتين بجسد فائض القراءة والكتابة الصهيونيتين، وذلك من أجل أن ينجح الفلسطينيون في إسرائيل في البقاء كجماعة. والعلاقات البِنيوية بين طريقتَي القراءة والكتابة، الفائضة والقهرية، قائمة داخل حلبة اللغة العربية الفصحى ومنتَجاتها، الحلبة التي بنتها دولة إسرائيل من خلال أجهزتها الحداثية. هذه الحلبة البنيوية التي سنصطلح عليها بـ «العربية»، مبنية من ثلاث طبقات رئيسة: البنية المادية – المؤسساتية، العلامة كقيمة قابلة للتبادل، تفعيل العَلامة كمبدأٍ ناظمٍ في هيئة تشكيل خطابي في واقع أحداث الاتّصال المختلفة التي تحصل داخل الحلبة و/أو بعلاقةٍ ما معهاً. في المحور الأفقي، «العربية» مركّبة من مواقع بنيوية متعددة، وهي تحويرات مختلفة على علاقات الفلسطينيين في إسرائيل بالدولة. شبكة هذه المواقع وعلاقاتها، ترسم صورة «العربية» في كل فترة معطاة.

سنحاول في الفصول الثلاثة الأخرى رسم صورة «العربية» في الفترات المختلفة من تاريخها الاجتماعي. في **الفصل الثاني**، سنتناول صورة «العربية» في الفترة التي بدأت في أواخر عام 1948، وكانت نهايتها في أواخر العقد السادس من القرن العشرين. في هذه الفترة الأولى من حياة «العربية» في المجال العام، كانت هناك ثلاث مجلات عملت كمنابر رئيسة لنشر النقد الأدبي. هذا الجنس الأدبي تطلب نوعًا محددًا من القراءة والكتابة بالعربية الفصحى، ودعا إلى جماعية وطنية في أوساط الفلسطينيين في إسرائيل. في ذلك الوقت، كانت هناك ثلاثة مواقف أساسية تستخدم النقد الأدبي في حلبة الفصحى: **الأوّل** كان موقف أجهزة الدولة الذي كان يجري التعبير عنه من خلال قراءة الخبراء المستشرقين على أنواعهم المختلفة وكتابتهم. الجزء الأكبر من هذا الموقف كان يجري نشره في صحيفة **اليوم**، لكن لكون النقد الأدبي إذّاك في مراحل تطوُّره الأولى، تطوَّرَ من على صفحات مجلة **الشرق الجديد** كنوع من ورشة عمل يكتسب من خلالها هؤلاء الخبراء والمستشرقون مهارات وأساليب في النقد الأدبي. ومنذ صدور العدد الأوّل من هذه المجلة، جرى وضع المعايير الواضحة لِما هو مطلوب من الفلسطينيين: إعلان حد أدنى من الولاء لدولة إسرائيل وقطع العلاقات الاجتماعية والثقافية مع تاريخ الثقافة العربية الإسلامية العامة. أما الموقف **الثاني** في هذه الفترة، فمثّلته مجلة **الجديد**، وهي من منشورات الحزب الشيوعي الإسرائيلي الرئيسة. وسنتمحور في مقالات إميل توما، وهو من أهم المفكّرين الفلسطينيين الذين نشطوا قبل مأساة عام 1948 وبعدها. وبحسب توما، فمن أجل تحقيق هدف إعادة تعريف جماعتهم الوطنية والقومية، على الفلسطينيين العودة والتمَوضُع داخل «العربية» من جديد، وامتلاك وسائل الإنتاج الرمزية والسيميائية للغة العربية الفصحى. أما الموقف **الثالث**، فمثّلته مجلة **المجتمع**، بقيادة مؤسسه ميشيل حداد الذي نادى مع مجموعة الفلسطينيين التي تجمعت حوله،

لتلك العودة والتموضع في حلبة العربية الفصحى التي تقبل الشروط التي وضعتها دولة إسرائيل للفلسطينيين – الولاء للدولة والانفصال عن تاريخ الثقافة العربية الإسلامية، وذلك من خلال إعادة إنتاج الفلسطيني بوصفه «ابن إسرائيل»، بحسب خطاب حداد. وكانت هذه المواقف الثلاثة في حالة من الاتّصال في ما بينها، على مدى العقد الذي تلا أحداث 1948. هذا مما بنى استمرارية بنيوية لـ «العربية» في المرحلة الأولى، والدينامية الثنائية بين المواقف المختلفة صاغت هذه العلاقات البنيوية الَتي تقف في أساس «العربية».

يعالج **الفصل الثالث** الفترة التي مرّ بها النقد الأدبي بالفصحى، والموجَّه إلى جمهور القرّاء الفلسطيني في إسرائيل، بعمليات أَكدَمة (Academization). سندّعي أن هذه العمليات أنتجت من جديد موقع الوسيط داخل «العربية»، وهكذا ساهمت في إعادة صوغ دينامياتها الداخلية، كما في حلبات أخرى في أجهزة الدولة. الحوامل التاريخية لهذه العمليات هي مجموعة الأكاديميين الفلسطينيين الذين درسوا في جهاز التربية العربي في إسرائيل وأكملوا دراساتهم في الأكاديمية الإسرائيلية، وعمل بعضهم فيها بوظائف رسمية. من أهم الشخصيات الفاعلة في عمليات أَكدَمة النقد الأدبي بالفصحى في هذه الفترة محمود غنايم الذي سنفحص مدوّنته في النقد الأدبي، التي تناولت الأدب الفلسطيني في إسرائيل، ووُجِّهت إلى جمهور القرّاء الفلسطيني فيها عبر نشرها في المجلات الأدبية التابعة للبنية المادية – المؤسساتية لـ «العربية». ودرَس غنايم في قسم اللغة العربية وآدابها في جامعة تل أبيب، وأكمل بحثَي الماجستير والدَكتوراه بإشراف ساسون سوميخ. ومن مقارنة جسدَي المعرفة لكل منهما، تبيّن لنا أن غنايم هو في الحقيقة نوع من محاكاة المستعمَر للهيئة الفكرية للمستعمِر، وعلى وجه التحديد في قضية تحديث اللغة العربية الفصحى ومنتَجاتها في أوساط الفلسطينيين في إسرائيل.

سنركز في **الفصل الرابع** على لحظة التحوّل التي حصلت في بداية تسعينيات القرن الماضي، والتي عُبّر عنها اجتماعيًا واقتصاديًا وسياسيًا، بالمستويين العالمي والمحلي على السواء. أما من ناحية «العربية»، فكانت هناك عمليتان متوازيتان، ميزتها الرئيسة هي المطالَبة باحتكار اللغة العربية ومنتَجاتها في دولة إسرائيل. هذه المطالَبة لم تكن قائمة بهذه الطريقة (الاحتكار). وبدأ التغيير في المستوى المادي – المؤسساتي لـ «العربية»، حيث كان هناك ازدياد ملحوظ بِكَم منظّمات المجتمع المدني التي بادرت إلى مشروعات ترميَ إلى تحسين مكانة اللغة العربية الفصحى ومنتَجاتها في إسرائيل، وعلى وجه التحديد في أوساط الفلسطينيين مواطني إسرائيل. وفي الوقت ذاته، أدّت عمليات الأَكدَمة في الفترة السابقة إلى مبادرة مجموعة من المثقّفين الفلسطينيين لإقامة مَجمع لغة عربية في إسرائيل في عام 1989. وأثمرت هذه العمليات بعد عَقدين من الزمن، في عام 2007، في شكل سَن قانون مَجمع اللغة العربية الذي يشبه إلى حد بعيد قانون مَجمع اللغة العبرية الذي سُن في عام 1953. وبهذا تشكّلت استمرارية جديدة من المواقع داخل «العربية»، حيث يقترح كل منها طريقًا مختلفة من العودة والتموضع في مقابل اللغة العربية الفصحى ومنتَجاتها. وتطوّرت الدينامية بين المواقع المختلفة في «العربية» الراهنة عبر تشكيلات خطابية مهنية تعتمد الخبرة والاختصاص وتطالب باحتكار شامل لكل مجال اللغة العربية الفصحى ومنتَجاتها، وليس على حدث بعينه و/ أو على سلسلة من الأحداث الاتّصالية، على العكس مما كان في الفترات السابقة. بعض هذه المواقع، مثل المجمع، يطالب

بالاحتكار على الطريقة القهرية، بينما ثمة جزء آخر يحاول التحرّرَ من القهرية والمطالَبةَ بملكية فائض وطني فلسطيني.

بعد أن نستخلص في فصول الكتاب كلها، مميزات الفترات المختلفة من التاريخ الاجتماعي لـ «العربية»، سنحلل في الخاتمة المبنى السردي العام الذي يضبط «العربية». وسنفحص الخيوط التحليلية التيَ تربط بين الفترات المختلفة وصور «العربية» المتعددة. في هذه المرحلة من البحث، هدفنا لن يكون استخلاص الأنماط السردية لعلاقات الفلسطينيين في إسرائيل مع الدولة والنظام الصهيوني عبر مواقع النظر التي تمنحها إيّانا «العربية» وتاريخها الاجتماعي. ومن دون أن نقلل من أهمية هذا السرد التاريخي، سنحاول أن نقرأ ونكتب عَبره الاحتمالات الكامنة فيه لتحويل الورطة البنيوية «العربية»؛ هذه الورطة، المستعمَر والمستعمِر، أنماط وكالة الفائض والقهري، الصراع غير القابل للحل بشأن ملكية وسائل إنتاج الجماعة، هي المركز الناظم للسرد التاريخي.

في هذه المقدمة، افتتحنا قصّة «العربية». حددنا سيرة الحلبة البنيوية التي تعمل على إعادة صوغ العلاقات بين الفلسطينيين في إسرائيل والنظام الصهيوني. ستمرّ الرحلة في مسالك سيرة «العربية» بأربع محطّات رئيسة، لتصل إلى محطّة خامسة لم تتحقّق بعد. هنا سنعود إلى قضية الراوي، أو الباحث. هذا الموقع هو قراءة كتابة نافية للإمكانات التي تقترحها أجهزة الدولة للفلسطينيين كجماعة. الباحث هو مجموع أفعال النفي هذه. إلا أن القدرة على النفي التحليلي لا تحمل في داخلها بالضرورة ديالكتيك التحرير؛ بل تشير إلى الطريق إليه فحسب. هكذا أيضًا المحطّة التي لم تتحقّق بعد: يجب بداية تعبيدُ الطريق إليها، كما فعل ذلك الحكيم الذي رأى الحقيقة عبر المشي في الطريق إليها.

---

(1) في هذا البحث، سنستخدم المصطلح «نظام استعماري» لوصف النظام الصهيوني بطريقتين رئيستين: الاستخدام **الأوّل** هو وصف الظاهرة الاجتماعية التاريخية التي هي عبارة عن قيام دولة/مجموعة سياسية من أصول أوروبية باحتلال دولة/مجتمع آخر خارج القارة الأوروبية؛ الاستخدام **الثاني** هو من النوع التحليلي، أي يتطرّق إلى أجهزة هذا النظام وطرائق سيطرتها على الشعوب المستعمَرة وإدارتها لها، من جانب، وإلى طرائق عمل مجموعات اقتصادية واجتماعية وسياسية من هذه الشعوب داخل هذه الأجهزة وكردة فعل عليها، من جانب آخر. للتوسع حول هذه الاستخدامات، يُنظر:

Robert Young, Postcolonialism: An Introduction (Oxford: Wiley-Blackwell, 2001), pp. 1-69.

(2) لعرض أوّلي لهذه القضية، يُنظر: Niloofar Haeri, «Form and Ideology: Arabic Sociolinguistics and beyond,» Annual Review of Anthropology, vol. 29, no. 1 (October 2000), pp. 61-87.

(3) للتوسع حول موضوع الموقع التاريخي للغة العربية في التناقضات الاجتماعية والسياسية في مصر أنموذجًا، ومنها في سائر المجتمعات العربية، يُنظر: السعيد محمد بدوي، **مستويات العربية المعاصرة في مصر: بحث في علاقة اللغة بالحضارة** (القاهرة: دار المعارف، 1973).

(4) يُنظر: Louis Althusser, For Marx, Ben Brewster (trans.) (London: Verso, 1996), pp. 87-128.

(5) يشير يوناتان مندل، في بحثه حول تطوّر اللغة العربية الإسرائيلية، إلى مركزية اللغة العربية البنيوية في تاريخ النظام الصهيوني، ويستخلص طرائق استخدامها على يد أجهزته، وعلى وجه التحديد تلك التي تعنى بالعسكر. وبعكس بحث مندل الذي يتمحور حول الأجهزة العسكرية والصهاينة اليهود، يركّز بحثنا هذا على الحلبة التي أُفرِدَت للفلسطينيين مواطني إسرائيل، وعلى الأجهزة الأيديولوجية، مثل الحقل الأدبي والأكاديمي وغيرها. يُنظر: Yonatan Mandel, The Creation of Israeli Arabic: Political and Security Considerations in the Making of Arabic Language Studies in Israel (London: Palgrave Macmillan, 2014).

(6) بشأن الحدث الاتّصالي، يُنظر: Dell Hymes, «Introduction: Toward Ethnographies of Communication,» American Anthropologist, vol. 66, no. 6 (December 1964), pp. 1-34.

(7) جيل إيال، **إزالة السحر من الشرق: تاريخ الاستشراق في عهد «الشرقية»** (تل أبيب: هكيبوتس همؤحاد ومعهد فان لير، 2005). (بالعبرية)

(8) المرجع نفسه، ص 44.

(9) مصطفى كبها، **صحافة في عين العاصفة: الصحافة الفلسطينية كأداة لصياغة الرأي العام، 1929-1939** (القدس: ياد بن تسفي، 2004). (بالعبرية)

(10) عبد الرحمن ياغي، **حياة الأدب الفلسطيني الحديث: منذ بداية النهضة ولغاية النكبة**، ط 2 (بيروت: دار الآفاق، 1981).

(11) يُنظر، مثلًا: Ami Ayalon, Reading Palestine: Printing and Literacy, 1900-1948 (Austin: University of Texas Press, 2004).

(12) بشأن تاريخ هذه الجريدة وتأثيرها في حياة الأدب الفلسطيني، يُنظر: سيف الدين أبو صالح، **الحركة الأدبية العربية في إسرائيل: ظهورها وتطورها من خلال الملحق الثقافي لجريدة الاتحاد بين السنوات 1948-2000** (حيفا: مجمع اللغة العربية، 2010).

(13) بشأن عمليات بناء جمهور القرّاء في المجتمعات العربية الحديثة، يُنظر: Sabri Hafez, The Genesis of Arabic Narrative Discourse: A Study in the Sociology of Modern Arabic Literature (London: Al Saqi Books, 1993).

(14) يُنظر، مثلًا: عزمي بشارة، **العرب في إسرائيل: رؤية من الداخل**، ط 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000)؛ Elia Zureik, Palestinians in Israel: A Study in Internal Colonialism (London: Routledge, 1979).

(15) للتوسع بشأن المواطَنة الإسرائيلية للفلسطينيين ووظائفها في صوغ علاقاتهم مع الدولة، يُنظر: إسماعيل ناشف، «حول التواطؤ»، **جدل مدى**، مج 1، العدد 12 (شباط/فبراير 2012)، ص 1-10.

(16) بشأن العلاقة بين الاستعماري والحداثي في المجتمعات التي ترزح تحت الأنظمة الاستعمارية، يُنظر مثلًا: Timothy Mitchell, Colonising Egypt (Berkeley: University of California Press, 1991).

(17) Benedict Anderson, Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism (London: Verso, 1983).

(18) للتوسع بشأن اللغة في دولة القومية كحقل اجتماعي منفصل ومتمايز، يُنظر:

John B. Thompson, Studies in the Theory of Ideology (Berkeley and California: The University of California Press, 1984), pp. 44-72.

(19) يقارن، مثلًا، بين فرنسا والهند: James S. Allen, In the Public Eye: A History of Reading in Modern France, 1800-1940 (Princeton: Princeton University Press, 1991); Bernard Cohen, Colonialism and its Forms of Knowledge: The British in India (Princeton: Princeton University Press, 1996).

(20) لمراجعة توجّهات مختلفة بشأن هذا الموضوع، يُنظر: محمد أمارة، **اللغة العربية في إسرائيل: سياقات وتحديات** (عمان: دار الهدى/دراسات دار الفكر، 2010)؛

Hanna Herzog and Eliezer Ben-Rafael (eds.), Language and Communication in Israel (New Brunswick: Transaction Publishers, 2001); Yasir Suleiman, A War of Words: Language and Conflict in the Middle East (Cambridge: University of Cambridge Press, 2004).

(21) بشأن الازدواجية اللغوية واللغة العربية بما هي أنموذج لذلك، يُنظر المقالة الكلاسيكية لفرغسون: Charles Ferguson, «Diglossia,» Word, vol. 15, no. 2 (1959), pp. 325-340.

(22) المفهوم «حلبة» (Arena) هو من المداخلات النظرية التي طوّرها فولوشينوف. وطوّره لاحقًا وليامز، وذلك من خلال بحثه في العلامة كجزء من عمليات اجتماعية حقيقية، وتطوّر أيضًا على يد بورديو من خلال مفهوم «الحقل». يُنظر: V. N. Volosinov, Marxism and the Philosophy of Language, Ladislav Matejka and I. R. Titunik (trans.) (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986); Raymond Williams, Marxism and Literature (Oxford: Oxford University Press, 1977); Thompson, pp. 44-72.

(23) Anderson, Imagined Communities.

(24) بخصوص التاريخ الاجتماعي للنقد الأدبي، يُنظر: Rafey M. A. Habib, A History of Literary Criticism and Theory: From Plato to the Present (London: Wiley-Blackwell, 2007).

(25) للتوسع حول عمليات تفتيت الفلسطينيين إلى مجموعات صغيرة على أسس غير قومية، يُنظر: Ahmad Sa'di, Thorough Surveillance: The Genesis of Israeli Policies of Population Management Surveillance and Political Control towards the Palestinian Minority (Manchester: Manchester University Press, 2013).

الفصل الأوّل

الفائض والقهري – «العربية»

من الممكن قراءة قصة اللغة وكتابتها من وجهات نظر عدة؛ ذلك أن اللغة ذاتها تظهر على المسرح الاجتماعي بمظاهر عدة، وأشكال عدة أيضًا من العمل. ويتأثّر تاريخ اللغة بطبيعة النظام الاجتماعي العيني، ومن هذا تُشتقّ قضايا نظرية مختلفة[26]. أحد المحاور المركزية لهذه القضايا هو الثنائية المتخيلة بين بنية اللغة واستعمالاتها في أمد زمني طويل[27]. ومن المهم في هذا السياق الإشارة إلى أن الأصناف التحليلية، مثلًا بنية اللغة واستعمال اللغة، هي جزء من تاريخ اللغة ذاتها، وليست من خارجه. ويبدو أن موقع اللغة في النظام الاجتماعي هو ما يحدد، إلى درجة كبيرة، طرائق قراءتها وكتابتها التحليلية. على سبيل المثال، حتّم موقع اللغة في النظام الاجتماعي الرأسمالي فصل بنية اللغة عن استعمالاتها، لكنّ منظّرين مختلفين حوّلوا هذا الفصل إلى تيارين مختلفين في دراسة اللغة، عوضًا عن قراءته كعارض بنيوي للنظام القائم[28]. وقد تأخذ العلاقات اللغوية الصرف بين البنية والاستعمال اللغويين أشكالًا عدة مختلفة، وهي تتغير باستمرار، وذاك نابع من طبيعة اللغة ذاتها التي تعمل وفق مبدأ التوليد. التاريخ، في تَمَظهُره، نصًا محكيًا وآخَرَ مكتوبًا، هو حدث اتّصالي يُشتقّ من اللغة ذاتها، وعلى وجه التحديد عندما يقرأ ويكتب اللغة[29].

في هذا الفصل، سنقرأ تاريخ اللغة العربية لدى فئة الفلسطينيين في إسرائيل ونكتبه، وذلك من ضمن إمكانات القراءة/ الكتابة المختلفة لعلاقة هذه الفئة بالنظام الصهيوني. القراءة/ الكتابة المقترَحة أدناه هي عبارة عن مَوضَعة من جديد للغة العربية ومنتَجاتها في النظام الاجتماعي الاستعماري، وفحص الشروط التي تُمكّنها من الحضور على المسرح الاجتماعي لهذا النظام. هذه الشروط سترشدنا في مسعانا لتحديد أشكال العلاقات بين بنيةِ اللغة العربية واستعمالِ النظام الصهيوني لها لتحديد علاقاته مع من يخضع له من الفلسطينيين. من هذا المنطلق، سنطوّر أدوات عمل نظرية ستساعدنا في الفصول التالية في مواجهة مسألة فحص هذا الموقع البنيوي بتمظهراته الإمبريقية، وبنشاطاته النصّية العامة المختلفة.

من المفترق الحالي في تاريخ النظام الاستعماري الصهيوني وعلاقاته مع الفلسطينيين الخاضعين له، من الممكن قراءة/ كتابة تاريخ «العربية» عبر صنفَين من التحليل: البنية والاستعمال. وينبع هذان الصنفان وقراءتهما وكتابتهما، من الطرائق التي تَطوّر فيها هذا الحقل بالمستوى المادي – المؤسساتي الذي صهر استعمالات البنية وبنية الاستعمالات حتى أصبحت حركة واضحة المعالم بحضورها الاجتماعي والاقتصادي والسياسي. ومن الأمثلة البارزة على ذلك قانونُ مَجمع اللغة العربية الذي سُن في عام 2007، والذي رتّب نشاط مَجمع اللغة العربية في إسرائيل وفعالياته، ونظّم من جديد طريقة إدارة النظام للغة وللناطقين بها، ومن ثَم مَوقَعَ الفلسطينيين في مقابل النظام وفيه. في هذا الفصل، سنتناول الإمكانات البنيوية لاستعمال «العربية»، وسنتتبّع أشكال تَمَظهُر الاستعمالات بمستوياتها البنيوية وحضورها. معنى هذا أن هذه اللحظة من التاريخ البنيوي لاستعمالات اللغة العربية في النظام الصهيوني هي اشتقاق من المادة الاجتماعية التاريخية، لا من موقع الباحث ومواقفه.

الادعاء أن هناك تاريخًا بنيويًا لاستعمال اللغة العربية في النظام الصهيوني يعتمد على مميزات هذا النظام المحدد وعلى علاقاته بالمجموعات التي تخضع له. المبدأ الناظم للبنية المادية – المؤسساتية للمشروع الصهيوني، بما فيه الاستيطان اليهودي قبل عام 1948 ودولة إسرائيل ومؤسسات دولية أخرى، هو تصنيف

ثنائي بحسب الصنفين «يهود» و«غير اليهود»؛ هذان التصنيفان يحويان استمرارية من الهُويات المرتّبة بناء على سلالم هرمية صهيونية. البنية الثنائية ليست معطاة مسبقًا، إنما هي جزء من عمليات بناء النظام التي تنفَّذ عبر تشغيل هذا المبدأ الناظم. مجموعة «غير اليهود» التي تتضمن الفلسطينيين، تقف كقطب نافٍ لمجموعة «اليهود». وكي نتتبّع الجهاز الصهيوني لنفي الفلسطينيين، سنتعقّب اللغة العربية ومنتَجاتها[30]، وذلك بكونها الموقع التمثيلي المركزي لفئة الفلسطينيين المواطنين في إسرائيل. سنفحص جهاز النفي الصهيوني للغة العربية ومنتَجاتها، كما الأجهزة اللغوية التي طوّرها الفلسطينيون من موقعهم بوصفهم «منفيين» في النظام الصهيوني. وبكون البحث يتمحور حول التاريخ البنيوي لاستعمال اللغة العربية ومنتَجاتها منذ عام 1948 وحتى يومنا، سنفحص مدوّنة النصوص بالعربية الفصحى في هذه الفترة. الافتراض الأساس هو أن هذه المدوّنة النصية تحوي، بحسب قوانينها الداخلية، حقل التناقضات غير القابلة للحل، خصوصًا النظام، منظومة النافي والمنفي، وتعالج هذه التناقضات عبر تشكيلها وفق قوانينها الخاصة[31]. وإضافة إلى تعريف هذه المدوّنة، العاملين فيها وعملية إنتاجها وتوزيعها، سنحاول تعريف عمليات المعالَجة والتشكيل. هذه الخطوات التحليلية ستؤدي بنا إلى التركيز بفعلَي القراءة والكتابة، لا بجوانب أخرى من المنظومة اللغوية؛ وذلك أن ما يقف في أساس حركة المعالجة والتشكيل في الفترة الحديثة هو وكالة اجتماعية تتجلى في فعل القراءة – الكتابة ذاته. لذا، بإمكاننا القول إن هدف هذا الفصل هو تتبُّع العلاقات البنيوية للقراءة والكتابة في النظام الصهيوني ولدى فئة الفلسطينيين المواطنين في إسرائيل منذ إغلاق البنية الاستعمارية في عام 1948 حتى يومنا هذا.

كما هو معروف، علاقات القمع والاضطهاد الاستعمارية تشمل تعلّقًا بنيويًا ذا اتّجاهين بين المستعمَر والمستعمِر. وفي تتبُّعنا التاريخ البنيوي لاستعمال القراءة والكتابة في سياق النظام الصهيوني، نحن نقوم ببناء مداخلة بشأن هذا التعلق كما يُعبر عنه في الحالة الفلسطينية في إسرائيل، وبالتحديد سنحاول استخلاص عمليات تجسيد هذه العلاقات البنيوية في جسد فعلَي القراءة والكتابة باللغة العربية ومنتَجاتها. نقطة الانطلاق هي الادعاء أن التجسيد يأخذ شكلَين أساسيين: قراءة/ كتابة فائضة في الجانب الصهيوني، وقراءة/ كتابة قهرية في الجانب الفلسطيني. ويعبّر هذان الشكلان عن موقعين فاعلين في بنية القوى الاستعمارية ذاتها، لذلك علينا رؤيتهما كتعابير مختلفة للحقل ذاته.

من الناحية النظرية، يُقسم الفائض ثلاثة مستويات أساسية، والحركة الرابطة بينها: الفائض بمفهوم فائض القيمة الذي تطوّر من كتابات ماركس[32]؛ فائض بمفهوم الـ (excess) كما طوّره جورج بتاي، وهو الذي يشير إلى منطق العمل الإبداعي[33]؛ إنها صيغة علمانية للمفهوم الذي طوّره جان لوك ماريون بشأن ظاهرة الإشباع (Saturated Phenomenon)، وهي تلك الظاهرة التي تعطي ذاتها بطريقة لا تخضع لقوانين الإدراك التي لدى الفرد، بل بحسب قوانينها هي فحسب[34]. ندّعي أن جهاز القراءة والكتابة الصهيوني يُنتِج فائضًا. كل حدث اجتماعي تاريخي يُكتَب من جديد بحسب الصهيونية، وبهذا ينتقل إلى ملكيتها. هذا النمط يؤدي إلى تراكم هائل للمعاني، ما يلزم المالكين الانخراط في عمليات الإنتاج، أي تلزمهم إعادة إنتاج الحدث الصهيوني على أساس إشباع في ملكية المعاني. لكن يمنع الفائض، والإشباع الناتج منه، الذات من إمكان الوصول إلى تَمَظهُرات اجتماعية تاريخية أخرى خارجها.

في مقابل الفائضة، تمزج القهرية المستويات النظرية الثلاثة على أساس دينامية من النقص والفقدان المفروضة على الجماعة الفلسطينية في محاولتها البقاء كجماعة على الرغم من جهاز الفائض الصهيوني. الشرط الأساس الضروري لتشكُّل القهرية هو فقدان ملكية وسائل الإنتاج السيميائية للقراءة/ الكتابة، ومعه فقدان القدرة على قراءة/ كتابة الأحداث الاجتماعية التاريخية كمالكيها. ويُوجِد عدم تراكم المعاني فراغًا هائلًا يُلزم عملًا إنتاجيًا تكراريًا قد يُمكّن، من جديد، من الحصول على ملكية وسائل إنتاج المعنى وعلى الفائض؛ إلا أن هذا غير ممكن في الحقل الاستعماري، ومن هنا الطابع القهري لهذا الشكل من القراءة/ الكتابة. لذا، تُفضي ظاهرة الفائض والإشباع الذي يُشتقّ منها، وظاهرة القهري، إلى النتيجة ذاتها: منع الذات من رؤية ظواهر اجتماعية تاريخية أخرى. لكن هذا المنع، في حالة القهري، نابع من فائض الفراغ، ومن الإشباع من الفقدان، التي تعطي ذاتها كظواهر لا يستطيع الفرد إدراكها بناء على قواعده، بل بحسب قواعدها فحسب.

سنحاول أن نبرز خاصية هذه الحالة من التاريخ البنيوي لاستعمال اللغة من طريق المقارنة بمنطق النظام الاجتماعي الاقتصادي الرأسمالي الذي مكّن من صعود النظام الصهيوني أصلًا. هذه المقارنة ستوفّر لنا فهمًا معمّقًا أكثر للنظام الصهيوني وللفلسطينيين الخاضعين له، وكذلك فهمًا مختلفًا للنظام الاجتماعي - الاقتصادي عندما يُخضِع اللغة لمنطقه الرئيس، أي التسليع بشكل الفائض والقهري.

أولًا: تاريخ فقدان القراءة والكتابة

كيف يمكن قراءة/ كتابة تاريخ القراءة والكتابة؟ وكيف في الإمكان ممارسة هذين النشاطين الاجتماعيين في حالة الكارثة، بالتحديد، من قلب فقدان مطلق ونهائي؟[35]

مفترق الكتابة والقراءة في السياق الفلسطيني هو عبارة عن إشباع يخصي، ذلك أنه يعمل كحقل من التناقضات الذي يستقطب إليه، على نحوٍ مكثّف ومتواصل، عمليات تشكيل الهُوية الجماعية الفلسطينية في سياق تاريخي أوسع من عدم إمكان تحقيق هذه الجماعية. هناك ثلاث قوى أساسية فاعلة في هذا الحقل: التاريخ الفلسطيني المحلي؛ الإرث العربي الإسلامي؛ الحداثة (وهذه الأخيرة ظهرت غالبًا في هيئتها الاستعمارية). التاريخ المحلي الفلسطيني هو إطار اجتماعي - اقتصادي تَشَكَّلَ كطريقة حياة رأت ذاتها متمايزة في علاقاتها مع الآخرين[36]. الميزة الأساس لهذه المحلية هي علاقات مركّبة بين محورين: **الأوّل** هو أنواع حركة الأشخاص والبضائع والأفكار بين الصحراء الجنوبية والشرقية، من جانب، وبين القرى والمدن، إن كانت تلك التي على الساحل، أو على الجبل، والشبكات التي بنيت بينها كلها. أما المحور **الثاني**، فهو ذلك الذي تجاوز هذه المحلية وربطها مع سائر أجزاء العالم[37]. هذان المحوران استدعيا طرائق مختلفة من القراءة والكتابة وما يحصل بينهما، بكونهما ألزما تكوّن أشكال مختلفة من النشاطات الاجتماعية. مَوضَعة هذه الممارسات كانت مرهونة بلحظةٍ ما بموقع تاريخي ما؛ لكن، من دون التقليل من أهمية المَوضَعة، تبرز هامشية هذا الحقل، مقارنة بمراكز الكتابة والقراءة المجاورة له، مثل مصر وسورية.

القوّة الثانية العاملة في حقل التناقضات الفلسطيني هي اللغة والأدب العربي الإسلامي القديم منه والجديد، وهي محيط من الحبر يمكن الدخول إليه أو الامتناع عنه، لكن لا يمكن التغاضي عن حضوره

الطاغي وقواه المشكِّلة وأنماط تمظهرها المتعددة[38]. اللافت هنا هو أن أجزاء مختلفة من الجماعة الفلسطينية أقامت علاقات مختلفة مع هذا الجسد لم تنفِ حقيقة المحلية، بل أتاحت تكوُّن هامش محلي واسع بخصوص طرائق القراءة والكتابة في هذا الإرث. القوّة الثالثة هي الحداثة، وتجلّت في أوجه النظام الاستعماري على أنواعها المتعددة، من النظام البريطاني إلى الصهيوني. الكتابة والقراءة جزء أساس من جسد المشروع الاستعماري وحضوره، ومن منطق عمل قمعه واضطهاده للمستعمَرين، لكن هما أيضًا جزء من عمليات إنتاجه لذاته كنظام، والآخرين الذين يقيمون علاقات معه[39]. التدخّل العنفي والرمزي والسيميائي، للمشروع الاستعماري هو شمولي، حتى إنه أحيانًا يبدو مُلغِيًا الطبقات التاريخية الأخرى.

تعمل هاتان القوّتان، الأدب العربي والحداثة الاستعمارية، بطرائق مختلفة مع المحلية الفلسطينية. في حال التاريخ العربي الإسلامي، لا يبرز الفلسطينيون بحضورهم الجماعي عبر كتاباتهم/ قراءاتهم، إنما بكون الأرض جزءًا من منظومة المقدّس الديني الإسلامي. فالتركيز هنا على منظومات تصنيف أخلاقية مختلفة للقراءة والكتابة وتقويمها، تتَموضَع في جسد الحكم الديني العربي الإسلامي على مميزاته المتعددة. أما في حال القوّة الاستعمارية، فإن أجهزة الكتابة والقراءة الصهيونية تمأسست منذ لحظة إنشائها كنَفي للفلسطينيين وعروبتهم وإسلاميتهم وشرقيتهم. الموقع الفلسطيني يتغذّى من هذين الإرثين ويعتمد عليهما، وهو مشبع بالعلامات والمضامين والأشكال، وهي تُذَوَّت في أجساد القراءة والكتابة خاصته.

الوجود بين هذين الإرثين وفيهما أنشأ طرائق كتابة وقراءة تميز الفلسطينيين أساسًا كأهل قراءة؛ حيث يبدو أن الأهمية الاجتماعية التاريخية لكتاباتهم هامشية. والسبب وراء ذلك هو أن الفلسطينيين لا يستطيعون – جماعة وأفرادًا – أن يتغلّبوا على مباني القوى التي بدأت تتمأسس في فترة الانتداب البريطاني، وأخذت شكلها النهائي مع إقامة دولة إسرائيل. على العكس من المجتمع المصري، على سبيل المثال، المجتمع الفلسطيني لم يبنِ لنفسه، في القرن التاسع عشر، بنية حداثية للإنتاج والكتابة منفصلة عن جسد الحكم العثماني. فلو أقام هذه البنية التحتية، لاستطاع الاعتماد عليها في مواجهة الاحتلالين البريطاني والصهيوني[40]. لقد تزامنت بداية تأسيس هذه البنية الحداثية، إلى جانب بنى أخرى، مع بداية العلاقة المكثّفة مع القومية التركية والاحتلال الاستعماري على أنواعه، ويبدو أن الشبه مع الحالة المصرية بنيوي[41].

أدّى موقع الفلسطينيين ومكانتهم داخل مباني القوى الهرمية هذه، ولاحقًا في النظام الاستعماري الصهيوني، إلى نمط القراءة/ الكتابة القهري في أوساط الفلسطينيين المواطنين في إسرائيل. وبكونه نتاجًا لمنظومة قوى استعمارية، فهذا النمط متوقَّع إلى حد بعيد، فنحن نعرف أن فعل قراءة المقموع للقامع يكون في العادة تقنية بقاء ناجعة في سياقات مختلفة[42]. على الرغم من ذلك، يبدو أن للقراءة القهرية الفلسطينية مميزات خاصة بها: أثر الكتابة الصهيونية، وفي الوقت ذاته استحضار هذا الأثر في فعل القراءة ذاته. وما يميز أشكال الاستحضار هذه هو أنها نابعة من التصادم والخلط والحِوار والنفي، وحتى المحو المادي بين الحاكم الجديد والإرث العربي الإسلامي المكتوب/ المقروء، كما تحدث في الموقع الفلسطيني داخل أجهزة دولة إسرائيل. وعلى الرغم من أن الملامح البنيوية لعلاقات المقموع – القامع تصبح قابلة للحياة وتتجسد في ممارسة الكتابة والقراءة، فإن هذه الديناميات كلها مجتمعة هي ما يتيح ظهور الموقع الفلسطيني في ظل المشروع الصهيوني، وفي مواجهته، وحتى في داخله.

في هذا الحقل الاجتماعي التاريخي، بدأت عمليات مَأسَسة، منذ أواسط ثلاثينيات القرن العشرين، ممارسة محددة من الكتابة والقراءة، التي عملت على إنجاز إغلاق بنيوي لحقلي التناقضات الفلسطيني والصهيوني في فترة الانتداب البريطاني. هذا الإغلاق هو الذي قاد إلى نمط القراءة/ الكتابة الفائضة، الذي يتميز، كجهاز قمع استعماري، بملامحه التي تستند إلى المنطق الرأسمالي للبضاعة وفائض القيمة، مطوّرة إياها كفائض مُنتِج، وكإشباع يعمي. المحور المركزي في هذه المَأسَسة، والتي اكتملت في العقدين اللذين تَلَوا إقامة دولة إسرائيل وبلغت قمتها في عام 1967، هو إلغاء إمكان الكتابة الفلسطينية من الفلسطينيين في إسرائيل، ما أدّى إلى علاقات تعلّق بنيوية قوّت كثيرًا ممارسات القراءة الفلسطينية ورسّختها. لكنِ الفلسطينيون يقرأون في سياق تاريخي يتميز بأن الكتابة فيه اختزلت القراءة لمجال فرعي في مشروع الكتابة الجديد، وذلك في أحسن الأحوال، ولظلها الباهت في الحالة الاستعمارية تحت الدراسة هنا.

1 - القهري والفائض

أفرز اللقاء العنفي والمفروض عنوة مع النظام الصهيوني شاشة يُضطرّ الفلسطيني إلى رؤية عالمه عَبرها. بدأ هذا اللقاء يتمأسس في العَقد الثالث من القرن العشرين، مع إقامة مؤسسات ابتغت تفكيك المشهد الاجتماعي المادي والتاريخي في فلسطين الانتدابية، وبنائه من جديد بحسب أولوياتها الاستعمارية[43]. وأدّت هذه العمليات إلى لحظة التفكيك والهدم الشامل لكل ما هو فلسطين في عام 1948. آنذاك، جرى تفكيك أدوات القراءة والكتابة الضرورية لوجود المجتمع الفلسطيني، لعمله واستمراريته في الزمان والفضاء. وما ترتّب عن عام 1948 هو فراغ هائل تعبّأ بعلامات الكتابة الصهيونية؛ وإلى غاية يومنا هذا، الهم الفلسطيني الأساس هو إعادة كتابة هذا الفراغ ولو جزئيًا، وذلك دونما نجاح يُذكر[44]. الإغلاق الصهيوني لهذا الفراغ الهائل بدأ، ولما يزل، كعملية إعادة إنتاج للفائض المكتوب الذي يؤسس لملكية خاصة لاتاريخية على اللحظة الحداثية كما بُنيت في فضاء فلسطين وزمنها. من ناحية الفلسطينيين، أرغمهم تفكيك قراءتهم وكتابتهم وإشباعهم بالكتابة الفائضة الصهيونية، على تذويت القراءة الصهيونية الحداثية كي يستطيعوا البقاء كجماعة في البنية الجديدة التي أعادت ترميز موقعهم/ مكانهم كموقع ومكان ليسا لهم[45]. من ناحية اليهود، ألزمت أجهزة إنتاج الفائض الصهيونية ممارسات تبذير مَهول، حيث إن إنتاج الفائض يتطلّب مصادر مادية واجتماعية ورمزية لصيانة البنية المادية – السيميائية الجديدة. الموضع الجديد لفئة الفلسطينيين في إسرائيل هو خاص – هذه طريق ذات مسار واحد، وباتّجاه واحد، وبالضرورة شمولية، إلى قلب الجهة الخارجية للجسد المكتوب الذي هو فعل القراءة. ما نتج من هذه الدينامية من اللقاء المُفكِّك الذي يُعيد الترميز هو مبنى عمودي تقف في أساسه علاقات الفائض إلى جانب علاقات التبذير التي تقود إلى فراغ هائل لدى الآخر بحسب مقاييس التبذير – الفائض ونسبها. الفلسطيني في هذه البنية هو أثر، أو – توخّيًا للدقّة – ركام علاقات التبذير – الفائض الصهيونية. لذلك، من أجل تعقُّب العمل الصهيوني، علينا التمعّن في جسد الموقع الفلسطيني، حيث إن طوبوغرافيته هي نتيجة ضربات فائض الجسد المكتوب الصهيوني. في ما يبدو، يتميز الفلسطينيون بعلاقاتهم بالمشروع الصهيوني وفائضه المكتوب بأنهم ظل شكل (Morphe) الجسد المكتوب الصهيوني.

لا تأتي قهرية قراءة الفلسطينيين المكتوب الصهيوني من مبناه الداخلي؛ ففي مبنى هذه القراءة ليس ثمة ما يحتّم طريقة تنفيذ محددة، أو ينفي طرائق أخرى ويمنعها. القراءة هي بنية مرنة ناعمة ورخوة، تستطيع بسهولة أن تُصاغ وتأخذ أشكالًا جديدة وغير معروفة مسبقًا عند كل تشغيل لها. هذه الميزة نابعة من الطاقة الكامنة غير المحدودة للتواصل من جديد بين القارئ وفعل القراءة الذي يتحقّق كحدث في تاريخ يتراكم ويأخذ شكلًا، وبهذا يكمل الماضي باتّجاه المستقبل[46]. القراءة الفلسطينية لجسد فائض المكتوب الصهيوني تجري من خلال النظر إلى آثار الحفر التي خلّفتها الكتابة الصهيونية على الجسد الفلسطيني، وفي داخله، وفي ما وراءه. هذا النظر ملتصق جدًا بما يقرأ، مثلما الظل في أعقاب الظل؛ ذلك أن هذه عين تفحص جرحها هي. وفي إجرائها هذه القراءة تبحث عما لم يُحفر به، ولم تصادره بعد ماكينة كتابة الفائض الصهيوني. من الممكن تشبيه القراءة الفلسطينية كإعادة رسم للجسد الفلسطيني؛ رسم لا يعمل سوى رسم ذاته من جديد في كل فعل قراءة. لا تكمن المشكلة في فعل القراءة الواحد، وإنما في سلاسل الزمن والفضاء المتشكّلة عبر أفعال القراءة الكثيرة والمتراكمة.

هنا، بالتحديد، نريد أن ننقل نظرنا إلى فائض المكتوب الصهيوني. فمن وجهة النظر الصهيونية، سيكون خطيئة كبرى الإشارة إلى مجال غير مكتوب بـ «الصهيونية»، حيث كل مجال ممكن مكتوب بعدد لانهائي من المرّات ومن الأشكال الصهيونية[47]. بعبارةَ أخرى، الميزة الرئيسة للجسد المكتوب الصهيوني هو فائض مضامين الأشكال الممكنة، من جانب، وفائض شكل المضامين الممكنة، من جانب آخر. كل شكل حياة اجتماعية تاريخية يمكنه أن يكون، فحسب، عبر إعطائه مضمونًا صهيونيًا ليشكّله، وأضف إلى ذلك، أن لكل شكل ممكن أن يتشكّل، مضمونًا صهيونيًّا جاهزًا بانتظاره، وهذا الفائض. لا يوجد، ولا يمكنه أن يكون شكل ما يستطيع الهروب من المضمون الصهيوني. في الوقت نفسه، كل مضمون أو معنى لوجود اجتماعي وتاريخي ما يمكنه أن يكون بكونه توليدًا من شكل صهيوني فحسب، وثمة عدد لانهائي من هذه الأشكال الصهيونية – وهذا هو الفائض – التي لا تسمح بوجود مضمون حرّ من شكل صهيوني ما. في مقابل هذا التعقيد البنيوي، يقف القارئ الفلسطيني، وفي محاولته البقاء حيًا على الرغم من الفائض، يطوّر تقنيات تكتيكية في صراعه على بقائه. ندّعي أن بسبب بنية القوى وإغلاق حقل التناقضات بشكل معين، فإن تركيبة تقنيات البقاء هذه مجتمعة تبني استراتيجية القراءة القهرية.

إذا كان الادعاء بشأن الفائض ليس فائضًا، وهذا غير مفهوم ضمنيًا، فسنُضطرّ إلى العودة إلى التاريخ الذي نتكلم منه ونتوجّه إليه. وعلينا فحص جانبين، الأوّل متعلق بالآخر: الفائض والتاريخ الذي يُمكِّن رؤيته، وتمييزه وحتى تمثيله الذي يحاول مقاربته وتجاوزه. كيف يمكننا أن نفحص، نظريًا، أن الفائض ليس فائضًا، وإنما هو ضروري لهذه البنية العينية؟ وماذا عن الصهيونية التي نبحث فيها هنا؟ فمن جانب، هناك الفائض النابع من تراكم استغلال قوى الإنتاج الكائنة في تشكيلة اقتصادية – اجتماعية محددة. ومن الجانب الآخر، هناك الفائض المشتقّ إلزامًا من بنية الوعي الجماعي. وفي الأغلب، يكون هذا الفائض مرغوبًا فيه، وغير قائم فعليًا وإنما ينشئ أفقًا عامًا يتيح لنا فهم السلوك والمشاعر والأفكار. الصهيونية ليست هذا أو ذاك؛ يبدو أنها كلاهما وشيء إضافي آخر.

2 – فقدان القدرة على الفقد

ترى أغلبية الفلسطينيين أن النكبة هي حدث فقدان. من الناحية التاريخية، هذا الفقدان غير الطرائق التي قامت عبرها الجماعة الفلسطينية بإنتاج ذاتها وإعادة إنتاجها، وبيئتها القريبة وموقعها في هذا العالم[48]. من الناحية البنيوية، من الممكن الادعاء أن الحدث التاريخي الفقدان هو حدث تزامني؛ موقع الفقدان موجود في كل زمان ومكان توجد فيهما الجماعة الفلسطينية، وهو جزء من العملية المتواصلة لبناء هذه الجماعة. لذا، إن أردنا أن نفحص قراءة النكبة وكتابتها، علينا بداية أن نمَوضِعها في سياق الفقدان كحدث تاريخي، وكموقع بنيوي يُعرِّف الفلسطينيون أنفسَهم من خلاله، وبالضرورة أيضًا هُوياتهم الحالية[49].

في مستوى الجماعة، النكبة الفلسطينية هي لحظة عودة، زيارة موقّتة في زمن أوّل ما عاد قائمًا. العودة إلى موقع النكبة هي قهرية؛ فعل العودة هو جزء بانٍ لكل حركة أخرى لهذه الجماعة[50]. وسبب ذلك، هو فشل الجماعة الفلسطينية في محاولاتها عبور الثقب الأسود، موقع النكبة، في سلاسل ذاكرة قصة إنشائها. عدم إمكان جَسره هو الميزة الجوهرية لتشكيل الوعي التاريخي بالنكبة، وهو ميزة تولد وتصمم وتشكّل عمل الجماعة الفلسطينية، تلك العودة المتكرّرة المتضمنة في كل حركة للجماعة الفلسطينية. عدم القدرة على الجَسر يعني عدم القدرة على الفقد. ما يحدث هنا هو عبارة عن خطوة مزدوجة لصورة من الدرجة الأولى التي تلتقي ذاتها في الدرجة الثانية[51]. الجماعة الفلسطينية لا تلتقي بذاتها مع فقدان القدرة على الفقد، على الرغم من أن هذه ميزتها الأساسية، إنما هي جماعة واعية لممارسات عدم القدرة على الجَسر المُشكِّلة لها. في حياة الفلسطيني اليوم، من الممكن ملاحظة محورين من الزمن – الفضاء؛ محور الحياة اليومية المتواصلة، والمحور الذي انقطع في عام 1948 بطريقة تدفع الفلسطيني إلى العودة المتكرّرة إلى موقع القطع الأوّل. دورة حياة الفلسطيني مبنية على العلاقة التفاعلية بين هذين المحورين، حيث تنتج من حركتهما: فالأوّل اليومي يدفع إلى الأمام على نحوٍ خطّي، بينما يشدّ الآخر إلى فضاء الجماعة الداخلي، إلى لحظة القطع والفقدان.

هناك عدد من أنواع الفقدان الصعبة جدًا، جزءٌ منها قد لا يُحتمل على المستويين الشخصي والجماعي. يتميّز أحدها، وهو الذي نسميه «الفقدان الشامل»، بأن الفرد بعده لن يستطيع أن يفقد، لذلك لا يعود فردًا/ ذاتًا. فقدان القدرة على الفقد هو الفقدان الشامل والنهائي الذي يُعيد تشكيل معالم إنسانيتنا وحدودها. من الممكن تعريف الناس ككيانات اجتماعية بناء على مدى قدرتهم على الفقد، لكن عندما يفقدون قدرتهم على الفقد لا يصبحون جزءًا من المجتمع. لذا، نلاحظ أن في الحالات التي تتميز بفقدان شبه شامل يناضل الأفراد والجماعات بضراوة – وحتى الموت أحيانًا – بهدف الحفاظ على القدرة على الفقد. لذلك، علينا أن نسأل: ما معنى «عدم» القدرة على الفقد؟ ما يؤدي إلى نشوئها؟ ما يشكّلها وكيف؟ وهل هي قائمة بغضّ النظر عن المجتمعات والتواريخ العينية؟ وهل النكبة حالة فقدان القدرة على الفقد؟ في حال الإيجاب، ما يميزها؟ ولا يقل السؤال التالي أهمية عن ذلك: هل نستطيع إن درسنا النكبة وفهمناها أن نفهم فقدان القدرة على الفقد على نحوٍ أفضل؟

في هذه المرحلة من دراسة التاريخ الفلسطيني، نرى أن الأدبيات التاريخية والاجتماعية التي تبحث في حرب عام 1948 ونتائجها، تركّز، في الأغلب، على التفصيلات والأسئلة الخطابية بشأن مقاصد

الأشخاص الذين شاركوا في الحرب وصاغوا مساراتها ونتائجها. وعلى الرغم من ذلك، فإن أغلبية المؤرّخين متّفقة بشأن النتيجة الرئيسة للحرب: حسم حقل صراعات الفترة السابقة، بطريقة أدّت إلى تفكيك التوازن السابق بين تناقضات النظام الاستعماري المركزية وهدمه، وإلى تكوين منظومة توازن جديدة تجعل النظام الاستعماري يتواصل في الفترة الجديدة[52]. من هنا، كان من الضروري تفكيك إحدى الذوات التاريخية التي شكّلت قطبًا مركزيًا في معادلة النظام الاستعماري البريطاني السابق وهدمها، أي الجماعة الفلسطينية؛ تفكيك الجماعة الفلسطينية وهدمها إلى درجة فقدانها القدرة على الفقد، أي ردّها إلى درجة الصفر من حيث اجتماعيتها، كانا ضروريين من وجهة نظر النظام الاستعماري. من الناحية البنيوية، النظام الاستعماري لا يستطيع أن يرى، أو يتخيل، ذاته بعلاقة بين - ذاتية تاريخية واقعية، لذلك وجب عليه هدم القاعدة المادية - الاجتماعية والإنسانية (تصفية الجسد الفردي والجماعي أيضًا) ووعي الذات التاريخية الفلسطينية. لذا، فإن الفقدان الفلسطيني هو شبه شامل؛ ففي تلك اللحظة التاريخية فقدت الجماعة قدرتها على الفقد لأن النظام الاستعماري فكّك كل ما يمكن فقده وهدمه، حيث ما عاد ثمة في حقيقة الأمر ما يمكن فقده. منذ الحرب، تقيم شظايا مختلفة، من الجماعة الوطنية الفلسطينية، الحقيقية والمتخيلة، تلك التي تعيش الواقع قبل التمثيل وبعده، علاقاتٍ مركّبة مع النظام الاستعماري الصهيوني، في مواجهته كما في داخله[53]. من الممكن الادّعاء، في المستوى البنيوي، أن الشظايا كلها تقيم العلاقة ذاتها مع النظام الاستعماري الصهيوني؛ لكن بمستوى الفرد، كل واحد من شظايا الجماعة الفلسطينية يتعامل بطريقة مختلفة مع النظام. على الرغم من ذلك، فإن هذه البنيوية تتغير على محورَي الزمن والفضاء، هكذا تتغير أيضًا العلاقات العينية بين كل شظية والنظام. ويعبّر عن هذه العلاقات المركّبة التجاذب والنفور بين الفلسطينيين والنظام الاستعماري الذي قام بعد عام 1948: من جانب، العلاقة معه تمكّن إرجاعًا، وإن جزئيًا، للقدرة على الفقد، ومن جانب آخر، فإن هذا مرهون بالتعلق التام بالنظام الذي هو عينه المسؤول عن مصادرة هذه القدرة أصلًا. القدرة على الفقد التي يوفّرها النظام الاستعماري لشظايا الجماعة الفلسطينية هي فريدة من نوعها؛ تُلزم تشظية الذات كشرط للوجود الاجتماعي الموقّت. بخصوص فئة الفلسطينيين في إسرائيل، من حيث هي واحدة من شظايا الجماعة الفلسطينية، يجب طرح السؤال التالي: كيف تعمل التشظية خاصتها في سياق القراءة القهرية التي هي الآلية الأساس في إعادة إنتاج جماعيتها؟ في المقابل، كيف جرى الاستحضار من جديد لفقدان القدرة على الفقد في جسد فائض المكتوب الصهيوني، إن كمبدأ ناظم وإن كميزة بنيوية له؟ وما أنواع العلاقات القائمة بينها؟

التشظية الفلسطينية اليوم تختلف عن الكامل الفلسطيني الذي تفكّك إلى أجزاء في اللحظة الأولى في عام 1948. اليوم، يُعبَّر عن التشظّي في عمل الجماعة الفلسطينية كحركة عامة منظّمة تنتج الكامل المتخيل لكن الواقعي أيضًا. هذا المجاز الناظم يأخذ معناه من علاقته بالمجاز الصهيوني المركزي، حيث بحسبه العمل الجماعي الصهيوني يجري من منطلق الوحدة. من المهم أن يشار إلى أن الجماعة الصهيونية أيضًا ليست واحدة أو كاملة، وإنما البنية المؤسساتية - السياسية الصهيونية تعمل بطريقة «الكامل» - أي إنه من ناحية هذه البنية لا يوجد يهودي غير صهيوني، وذلك بغضّ النظر عما إذا كان داخل حدود النظام، و/ أو خارج حدوده الزمنية والمكانية. بل ثمة ما هو أكثر من ذلك: ليس ثمة إنسان اجتماعي لا يمكن تصنيفه بحسب علاقته مع

النظام الصهيوني. من هنا، على النظام الصهيوني أن ينتج فائض كتابة؛ إذ بحسب منطقه الداخلي ممنوع أن تكون هناك أشكال تواريخ اجتماعية أو مقدسة غير مكتوبة بحسبه.

على الصهيونية، مثل المشروعات الاستعمارية الأخرى من نوعها، أن تكون مشروعًا ربحيًا[54]، أو – توخّيًا للدقة – عليها أن تعمل كي تجني أرباحًا أكثر وأكثر. الكتابة الفائضة التي وصفناها أعلاه، هي جهاز يعمل وفق منطق زيادة الربح؛ إنها تَكتب من جديد كل وجود اجتماعي مثل بضاعة قابلة للتداول كجزء من ملكية المؤلف الصهيوني. هنا يثار تناقض داخلي لأجهزة العمل من هذا النوع: كي تكتب من جديد عليها أن تُبذِّر ما لديها، والتبذير يتعارض مع منطق تراكم الربح وتوسيع الملكية؛ الجهاز الرأسمالي الكلاسيكي حاول حل هذا التناقض عبر قَنوَنَته إلى المجال التكنولوجي. بعبارة أخرى، ثمة تناقضات اجتماعية غير قابلة للحل تقَوْلَبَت بوسائط تكنولوجية حوت هذه التناقضات بالمستوى البنيوي للوسيط[55]. لم تستطع الصهيونية، حتى الآن، التغلب على الكتابة الفائضة، وذلك على الرغم مما يبدو وكأن جسد المكتوب الفائض يعمل كتحوير على الحل التكنولوجي الرأسمالي المعهود ذاته. والسبب من وراء ذلك هو أن على المستوى الاجتماعي التاريخي لا يمكن صيانة جسد المكتوب الفائض ذاته من دون تبذير هائل لفائضيته. من ناحية عمل الكتابة الفائضة الصهيونية، تعني هذه الدينامية أن على الفلسطيني، خصوصًا تلك الفئة التي تعيش في إسرائيل، أن يفقد قدرته على الفقد من جديد وعلى نحوٍ دَوري. هكذا، لا تستطيع الجماعة الفلسطينية اليوم إلا أن تقرأ الفائض الصهيوني على مستوياته المتناقضة والمتعددة. هنا بالتحديد، في هذه البنيوية الضرورية، يكمن إمكان تفكيك بنية القوى الاستعمارية. ذلك أن الاستعمال الزائد الذي يقوم به «السيد» لحقول المعنى خاصته، تُفقدها قدراتها كعلامات قوّته[56]. سنخرج لحظة من هذا الموقع التاريخي، وسنتَمَوضَع بشكله المتأخّر كي نتأمله من جديد.

في النظام الرأسمالي المتأخّر، تَمَوضَعَت من جديدٍ الحقول الاقتصادية والسياسية والوعي، حيث تغيرت العلاقات في ما بينها[57]. ما كان يُدرَك سابقًا على أنه تبذير في مجال مادي – اجتماعي ما، أصبح الآن متّبعًا ومعياريًا، وحتى باهتًا. فقدان القدرة على الفقد، في الحساسية الجديدة، انقلب ليصبح حالة ما بعد حداثية بامتياز، تعرض ذاتها كإمكان لاحتفالية بالية لأمسية قومية – سياسية ما عاد مرغوبًا فيها. الفائض هو التشكيلة الأكثر ملاءَمة للرأسمالية المتأخّرة، حيث أصبح بإمكاننا الادّعاء أن في حين كان فائض الحداثة الكلاسيكية مرهونًا بمبنى طبقي – عنصري محدد، ففي الحداثة المتأخّرة تحوّل الفائض لعلامة الأفقية الشعبوية التي لا تعرف إلا استهلاك الفوائض[58]. الفراغ أصبح، إلى حد بعيد، موقع الرغبة، حالة تشبه انتقال العارض من حقل المرض إلى حقل الكرنفال. انتقال الفراغ إلى نواحي الرغبة تمكّن بسبب حوامل جديدة على مَحاور زمنية – فضائية مرنة أكثر. من هنا، في الإمكان أن نفهم أننا ما عاد باستطاعتنا في التركيبة الجديدة أن نضع على المفترقات ذاتها التبذير والفقدان، والفائضَ والفراغ أيضًا. لذا، يتبادر السؤال: هل القراءة القهرية الفلسطينية وفائض الجسد المكتوب الصهيوني هما تشكيلان خاصان بفترة تاريخية محددة، وفي لحظة التحوّل إلى فترة أخرى يتوقّف هذان التشكيلان عن العمل، بغضّ النظر عن لحظات تأسيسهما – في ثلاثينيات القرن العشرين، وفي عامي 1948 و1967 (أو: الزمن – الفضاء العام لهذين التشكيلين)؟

تَمَوضُع القراءة والكتابة من جديد في طور الرأسمالية المتأخّرة هو عملية كاشفة عن طبيعة كليهما. ذلك

أن هذا التموضع أصبح المحور المركزي للمنظومة أو للنظام الذي يتبع له. في أعقاب هذه العملية، كل وجود اجتماعي تاريخي مرهون بتفكيك الوجود الاجتماعي وإعادة كتابته بهدف استحضاره من جديد بطريقة ربحية. شمولية هذه العمليات تتعلق بمميزات البنية الرأسمالية التي لا تقبل أشكال وجود اجتماعية غير رأسمالية، أو غير خاضعة لها مباشرة. لكن، تتجسّد البنية الرأسمالية في البضاعة، بمنطقها الداخلي وبمبدأ حركتها في أنواع الفضاء والزمن الاستهلاكي المتعددة. يعمل هذا الجهاز كحل بنيوي لحقل التناقضات المركزي الذي ميز الطور السابق من التشكيلة الاجتماعية - الاقتصادية السابقة للرأسمالية الكلاسيكية، حيث إن تناقضه الأساس كان بين الطموح إلى تحقيق شمولية رأسمالية ومقاومة المادة، عبر ماديتها، لهذا الطموح البنيوي[59]. قَنوَنة هذا الحقل من التناقضات في اتّجاه الحل التكنولوجي، أي تكنولوجيا المعلومات، ألزم الكتابة من جديد بطريقة فائضة؛ كل وجود اجتماعي تاريخي يعتمد على شكل رقمي من الحضور[60]. هكذا، أصبح الفائض هو الوضع المعياري (Normative) الذي يلزم القهرية كمبدأ ناظم لهذه المعيارية. هكذا، تُصبح القراءة ممارسة مشروطة بالكتابة الفائضة تنتظم من جديد كأداة بناء تحمل القهرية إلى آفاق الاستهلاك الجديد. بعبارة أخرى، الطور المتأخّر هو تحوّل بنيوي مَوضَعَ الكتابة والقراءة من جديد بطريقة لا تمكِّن فائض الكتابة وقهرية القراءة، ذلك أن كل وجود اجتماعي - تاريخي يُكتب ويُقرأ من جديد في كل لحظة وأخرى. الأبعاد المباشرة لهذه العمليات على مبنى النظام الاستعماري في فلسطين الانتدابية ليست أقل كشفًا من عمليات الكتابة من جديد للرأسمالية المتأخرة[61].

في طور الحداثة الكلاسيكية، كانت هناك، في ما يبدو، علاقات تناظرية بين الصهيونية والبضاعة، حيث تجسّدت هذه العلاقات بفائض القراءة/ الكتابة. كما جرت إعادة إنتاج هذه العلاقات في مجالات أخرى، حيث جرى ترتيبها بحسب هيئتها، أي العلاقات التناظرية بين الفلسطينيين والاستهلاك التي تجسّدت في القراءة القهرية. في لحظة التحوّل، عندما أصبحت البضاعة المبدأ الناظم الوحيد في أعقاب الكتابة من جديد بوساطة تكنولوجيا المعلومات، أمسى النظام القديم، خصوصًا العلاقات التناظرية، زائدًا على الحاجة، لأن التركيبة الجديدة صهرتها في داخلها. من هنا، نستطيع الادّعاء أن الصهيونية ما عادت ملكة المشروع الحداثي؛ في الحالة الأفضل تُمكِن رؤيتها كأثر عهد ولى. وفي الوقت نفسه، صهر مبدأ فائض الكتابة ومَوضَعته من جديد مبدأً عامًا في المرحلة الحالية من الرأسمالية، يُمكِّن روح الصهيونية من التجوال في أمكنة وأزمنة لم تكن لتصل إليها في الفترة السابقة. في المقابل، تعاظُم ماكينة الكتابة الرأسمالية في تشكُّلها كسلسلة ثنائية لانهائية أدى إلى وفرة موازية غير محدودة تستلزم طرائق قراءة واستهلاك جديدة تعمل بحسب المبدأ القهري المعمم. هذا الانتقال فتح للفلسطينيين نافذة للتحرّر الموقّت من القبضة الحديد الصهيونية على الحدث الفلسطيني؛ ذلك أن تعميم هذه الممارسات فرض مَوضَعة البنية الصلبة من جديد، أي فتح الإغلاق الذي حصل في ثلاثينيات القرن المنصرم. في الفترة الحالية، نلاحظ أن أجزاء من الحدث الفلسطيني، النكبة، تعود بومضات، غير قابلة للقراءة، إلى واجهة المسرح الاستعماري وتنشئ فيه ثغراتٍ[62]. من نافل القول إن الحدث الفلسطيني استمرّ خارج فائض كتابة القبضة الحديد الصهيونية، لكنه كان حدثًا من درجة الصفر لأنه لم ينجح في التركيم واختراق البنية الاستعمارية، وذلك على نحوٍ ما وضّحنا في ما سلف. الشكل التاريخي لهذا الحدث يلزمنا أن نفحصه ثانية وبعمق كي نفهم، أو نحاول أن نفهم، العمليات التي لا يؤدي

بها الحدث إلا إلى حدوثه هو ذاته من جديد، ومن هنا أيضًا الادعاء أنه حدثٌ من الدرجة الصفرية.

من التحليل الذي عرضناه هنا، تبيّن لنا أن من الممكن فهم القراءة القهرية والكتابة الفائضة بمستويات عدة تتفاعل في ما بينها بعلاقات دائرية. فإن كنا في البداية في محاولتنا استخلاص ممارسات طريقتَي القراءة والكتابة هذه، قد تطرّقنا إليهما الواحدة في مقابل الثانية، ففي هذا الجزء من الفصل نظرنا إليهما في سياقهما البنيوي، حيث هما فيه متوازيتان. النتيجة هي أن علينا التفكير في هذه العلاقات من خلال النِسَب التي تُعَرِّفها. لقد حللنا حالة تاريخية واجتماعية هي كارثة شمولية – فقدان القدرة على الفقد إلى جانب حالة من التحقق الشامل – ملكية الإنتاج الفائض. أوضحنا كيف تُلزِم هاتان الحالتان بقراءة قهرية وكتابة فائضة بطريقة بنيوية، وليس المستوى الديالكتيكي بينهما فحسب. هذا الفهم يؤدي بنا إلى محاولة تحديد البنية التحتية المادية – المؤسساتية كحلبة تُمارَس فيها، وبها، القراءة والكتابة اللتان تنظمان علاقات الفلسطينيين في إسرائيل مع النظام الصهيوني، وتصونان بنية هذه العلاقات على محور الزمن.

ثانيًا: «العربية»
بنية تحتية وعلامة وخطاب

التاريخ البنيوي لاستعمال القراءة والكتابة الفائضة والقهرية، متجذّر عميقًا في تاريخ البنية التحتية المادية – المؤسساتية الأعم للنظام الصهيوني. كما تبيّن معنا أعلاه، هذه القراءات والكتابات هي أساسية لأنها شرط مُعَرِّف للنظام وطريقة عمله. في هذا المبحث من الفصل، سنُحدد مجالات استعمال القراءة والكتابة، لذلك لدينا هدفان. هذا التحديد سيوضّح بنية الاستعمال على محور الزمن التعاقبي؛ وسيعرّف حدود الحقل وأجهزته المادية – المؤسساتية لمدوّنة النشاط النصي العام التي ستشكّل البؤرة الإمبريقية للفصول التالية من هذا الكتاب. بداية، سنعرّف البنية التحتية المادية – المؤسساتية، ومن ثَم سنصف هذه البنية التحتية في سياق الفائض والقهري باعتبارها أجهزة قراءة وكتابة مركزية في النظام الصهيوني.

يعمل أنموذج دولة القومية الحديث بحسب مجالات تخصص. كل مجال – اجتماعيًا كان أم اقتصاديًا أم ثقافيًا أم سوى ذلك – يعمل تبعًا لأجهزة الدولة والسوق والمجتمع المدني، تلك التي تتخصص بإدارته. مجال اللغة المحكية والمكتوبة، بهيئتها المطبوعة، المرسلة، أو كل هيئة أخرى، يُدار بوساطة مجموعة من الأجهزة، ولا سيما الدولة وقوى السوق والمجتمع المدني، ويتأثّر بطبيعة العلاقات في ما بينها. هذه الأجهزة هي البنية التحتية المادية – المؤسساتية لمجال اللغة في دولة القومية. وبما أن اللغة قائمة في كل نشاط اجتماعي، فمجال اللغة هنا محدد للأجهزة التي تعمل على اللغة ذاتها عبر إنتاج منتَجاتها وتسويقها واستهلاكها. في الأنموذج التقليدي تشمل هذه البنية التحتية جهاز التربية والتعليم ومَجمع اللغة القومية ووسائل اتّصال جماهيرية ودور نشر وقواميس ومعاجم ومؤسسة الأدب وجمهور القرّاء وغيرها. تشكل هذه كلها شبكة من المؤسسات المترابطة في ما بينها بعلاقات هرمية بنيوية، وتحدد لغة دولة القومية، ومن يملك وسائل إنتاجها الرمزية والسيميائية وكيف يمكن استهلاك منتَجاتها كي يُعاد إنتاج بنية علاقات الإنتاج القائمة[63]. هناك

عوامل عدة تنشط في تحديد موقع الفرد في هذه البنية التحتية – طبقة، هُوية جنسية وإثنية، عنصر، فئة عمرية وغيرها – وذلك وفق التاريخ العيني للنظام الاجتماعي المحدد. لكن كي يتحدد موقع الفرد، عليه مسبقًا أن يكون حاملًا الهُوية القومية الخاصة بدولة القومية. ومن لا يحمل هذه الهُوية لا يستطيع أن يتموضع بحسب هذه العوامل المحددة، ويجري تطبيق منظومة تصنيف أخرى عليه. المواقع المختلفة للجماعات الاجتماعية داخل البنية التحتية المادية – المؤسساتية تُفضي إلى صراعات بشأن السيطرة على البنية ذاتها وعلى وسائل إنتاجها، وكذلك إلى صراعات بين المجموعات والأجهزة التي تخضع للبنية التحتية ذاتها[64].

هذه الحلبة، على مجالاتها الفرعية التي تركّبها، هي نوع من الموقع النسقي الذي يمتد إلى أبعد مما هو حدث عيني للغة القومية ومنتَجاتها. في دولة إسرائيل وفي النظام الصهيوني، عمومًا، هذه حلبة مركزية في تأسيس مشروع دولة القومية وصيانته[65]، وتحصل فيها عمليات القراءة والكتابة الفائضة الصهيونية التي جرى وصفها آنفًا. بعد أن فُكِّكَت البنية التحتية المادية – المؤسساتية للمجتمع الفلسطيني وهدمت في عام 1948، أسست دولة إسرائيل حلبة فرعية خاصة تحصل فيها عمليات القراءة والكتابة القهرية التي يمارسها الفلسطينيون المواطنون في إسرائيل. وهذه الحلبة الفرعية مركّبة من أجهزة مخصصة للغة العربية ومنتَجاتها، وهي أجهزة بادرت الدولة إلى إقامتها نتيجةً لديناميات علاقات إدارة المستعمَر واستغلالها واستخلاص قيمة مضافة من ذلك. فمثلًا، نشرت الدولة عبر أجهزتها الجريدة اليومية **اليوم** في تشرين الأول/ أكتوبر 1948، وهي جريدة باللغة العربية موجَّهة إلى جمهور القرّاء الفلسطيني في إسرائيل. كما أقيم جهاز التربية والتعليم العربي الذي على الرغم من كونه جزءًا من جهاز التربية والتعليم العام يعمل على نحوٍ منفصل، حلبة فرعية طريقة عملها تختلف عن الجهاز العام، لكنها تابعة له. الجريدة وجهاز التربية والتعليم العربي، إلى جانب مؤسسات عدة أخرى، تؤسس لذات فلسطينية قابلة للتداول في النظام الصهيوني، أي ما يُعرف بـ «العربي الإسرائيلي». وقامت الدولة بعملية فصل مجالات اللغة العبرية ومنتَجاتها عن مجالات اللغة العربيةَ ومنتَجاتها على أساس الانتماء القومي، وفي داخل الحلبة النسقية للغة العبرية أنشأت حلبة فرعية للغة العربية. العلاقة بين الحلبتين هي علاقة تعلّق شبه تامة، حيث تعمل الحلبة الفرعية للغة العربية وَفق العلاقات البنيوية لفائض العبرية ولقهري العربية. هذا البحث يتمحور حول هذه الحلبة الفرعية، ويتعقّب التمظهرات النصية العامة التي حصلت فيها وبها منذ عام 1948 حتى يومنا هذا.

الفصل الذي قمنا به هنا ما بين المستوى المادي – المؤسساتي والمستوى الأيديولوجي هو فصل مصطنع، يرمي إلى إبراز المستوى المادي – المؤسساتي فحسب. وذلك أنه كي يعمل هذا المستوى في دولة القومية كبنية تحتية لمجالٍ ما، يجري، في لحظة بنائه، تنظيمه وفق أيديولوجيا تُشكِّل مبدأ عمله الناظم[66]. الحلبة الفرعية للغة العربية ومنتَجاتها التي تعمل بحسب القراءة/ الكتابة القهرية، أُسست مع بناء المنطق القهري. من دون أن يكون هناك منطق قهري، تصبح مناهج التعليم في جهاز التربية والتعليم العربي مجرّد مناهج تربوية. وتصبح المقالة في جريدة **اليوم** عن العلاقة المفضّلة بين العربية المحكية وتلك الفصحى مجرّد موقف تجاه قضية الازدواجية اللغوية في اللغة العربية. من هذا التأطير، تُثار مجموعة من الأسئلة التحليلية: كيف تجري مَفهَمَة الحلبة المادية – المؤسساتية في دولة القومية؟ وكيف تجري مَفهَمة مبدأ عملها الناظم؟ وكيف تُطبّق هذه المَفهَمة في الحلبة الفرعية للغة العربية ومنتَجاتها في دولة إسرائيل؟ بالتحديد، كيف تجري مَفهَمة المبدأ

القهري الناظم لها؟ تناول هذه الأسئلة سيمكّننا من اشتقاق أدوات نظرية لفحص النشاط النصي العام في هذه الحلبة الفرعية.

نقطة انطلاقنا هي المقولة التي مفادُها أن مبدأ العمل الناظم لحلبة اللغة في دولة القومية هو العلامة بمفهومها السيميائي[67]. هذا المبدأ هو أنموذج لجهاز توليد المعنى الذي يعمل بحسب مبادئ محددة تتعلق بمادية المجال الاجتماعي الذي ينشط فيه، أي مبادئ متعلقة باللغة. هذه العلامة غير ممكنة من دون البنية المادية – المؤسساتية لمجال اللغة في دولة القومية. خلال عملية نشاطها، العلامة لا تحوم فوق العمليات الاجتماعية، إنما هي جزء عضوي منها، تُرتِّب سلاسل أحداث هذه العمليات. هنا، العلامة هي تشكيلة خطابية فاعلة في عمليات اجتماعية واقعية/ حقيقية[68]. لذا، لدينا ثلاثة مستويات تحليلية إجرائية ستُمكّننا من فحص الحلبة الفرعية للغة العربية في إسرائيل. المستوى **الأوّل** هو البنية التحتية المادية – المؤسساتية؛ و**الثاني** هو مبدأ عملها، ويمكن فهمه كعلامة سيميائية تولّد المعنى. لكن توليد المعنى يأتي من إعادة ترتيب الأحداث النصية العامة بوساطة تشكيل خطابي محدد، أي العلامة في لحظة استخدامها من وكلاء اجتماعيين حقيقيين، وهذا هو المستوى **الثالث**. سنسمي هذه المَفهَمة لجهاز القراءة/ الكتابة القهرية للحلبة الفرعية للغة العربية ومنتَجاتها في إسرائيل: «العربية».

تشير العلامة «العربية» إلى الموقع النسقي البنيوي الذي بادر إليه النظام الصهيوني، تبعًا لمنطق عمله، كي يُدير ويرتّب من جديد، وينتج الفلسطينيين المواطنين في إسرائيل، ويعمل على صيانتهم في الموقع البنيوي كمستعمَرين. «العربية» هي الفضاء الذي تحصل فيه القراءة/ الكتابة القهرية، وإيقاعها الزمني هو ما يمكّن التمظهرات الإمبريقية للمستوى النصي العام. في المستوى المادي – المؤسساتي، «العربية» هي شبكة من المؤسسات المُشتقّة من المؤسسات الأم، خصوصًا حلبة اللغة العبرية ومنتَجاتها؛ مجمع اللغة العربية في إسرائيل، محطّات راديو وتلفزيون، جرائد يومية، مجلات أدبية، دور نشر، مسابقات أدبية وشعرية، جمعيات مدنية، العلاقات في ما بينها وغيرها، هي الشبكة العينية للبنية التحتية لـ «العربية». هذه المؤسسات تعمل بحسب الحدث الزمني للقراءة/ للكتابة الفائضة الصهيونية، أو بحسب َحدث إيقاعي نابع من القهرية في النظام الصهيوني. تؤدي هذه المميزات لـ «العربية» إلى تشكيل مواقع عدة مختلفة، فيها تُعبِّر – على الرغم من أن جميعها يخضع لمبدأ القراءة/ الكتابة القَهرية – عن علاقات مختلفة بين الجماعة الفلسطينية في إسرائيل، والنظام الصهيوني ودولته. من مَحاور هذا البحث تبيانُ عمل هذه المواقع وفحصها، إضافة إلى العلاقات بينها والتغيرات التي طرأت عليها منذ عام 1948 حتى يومنا هذا. هذه العلاقات ترسم صورة «العربية» في لحظة معطاة، حيث تبرز في هذا البحث ثلاث صور لها. في كل فصل من الفصول الثلاثة التالية سنتمحور في صورة محددة لـ «العربية»، وسنصف تحويراتها على مبدأ القراءة/ الكتابة القهرية لجماعة الفلسطينيين في إسرائيل.

في هذا المبحث، بيّنّا أن العلاقات البنيوية للقراءة/ للكتابة الفائضة وتلك القهرية تحصل في مواقع عينية في أجهزة دولة إسرائيل وسوقها ومجتمعها المدني. استخلاص هذا التاريخ البنيوي لاستعمال هذه القراءات/ الكتابات يحتّم تعقُب منتَجاتها، وعملية إنتاجها وتسويقها واستهلاكها. الموقع النسقي البنيوي الذي سميناه «العربية» يشمل ثلاثة مستويات تعمل معًا كجهاز: المستوى المادي – المؤسساتي والمبدأ الناظم كعلامة ذات

قيمة تبادلية والتشكيلة الخطابية التي هي ترجمة للعلامة الناظمة للأحداث المختلفة التي تحصل في «العربية». ندّعي أن علينا، بغية استخلاص التاريخ البنيوي لاستعمالات القراءة/ الكتابة القهرية، أن نتتبّع «العربية» منذ الإغلاق البنيوي لهذا الموقع في عام 1948، وفحص المداخلات النصية العامة التي جرت فيه أو عَبره والمرتبطة بالعلاقة بين فئة الفلسطينيين في إسرائيل والنظام الصهيوني.

خلاصة

تبين لنا من هذا الفصل أن بإمكاننا الإشارة إلى ثلاثة مستويات من تحليل التاريخ البنيوي لاستعمالات اللغة العربية ومنتَجاتها: الحدث، وهيئة العمل والمستوى المادي – المؤسساتي الذي تستند إليه التشكيلات الاجتماعية المرئية. لهذه الملاحظة جانبان. من الجانب الأوّل، طبيعة الظاهرة التي تحت البحث تتطلب تقسيمها إلى مستويات، حيث لكل مستوى مبدأ عمل ناظم خاص به. من الجانب الآخر، طبيعة هذه الظاهرة مرهونة تاريخيًا واجتماعيًا، بمعنى أن كل تشكيلة اجتماعية – اقتصادية تلزم طبيعة محددة للظواهر الممكنة فيها. الحدث الفلسطيني موجود في الفترة الكلاسيكية للرأسمالية، وهناك من يدّعي أنه حدث أنموذجي لها. ميزته الأساس التي تناولناها هنا هي فقدان القدرة على الفقد، وهي مرتبطة عضويًا بعلاقات الملكية الخاصة. حدث عام 1948 لم يُبقِ الجماعة الفلسطينية من دون أملاك فحسب، بل جرى تفكيك الجماعة حيث ما عادت قادرة على ممارسة علاقات الملكية الخاصة. هكذا، بإمكاننا تعقُّب مصادرة قدرة الجماعة الفلسطينية على أن تكون ذاتًا تاريخية، هذا مع الأخذ في الحسبان أننا لا نزال ننظر إلى هذه الجماعة من منبر الرأسمالية الكلاسيكية في تلك الفترة.

القومية – إلى جانب ملكيتها الدولة والأرض – تمتلك كذلك لغة. من هذا المنظور التاريخي، إذا لم تكن الجماعة قائمة كقومية، فإنها بالتأكيد لا تملك لغة. من هنا، ليس من الغريب أن كل نهضة قومية شملت تكوينًا جديدًا لمنظومة علامات مُشفّرة اعتمدت على أنموذج اللغة المكتوبة (وبالضرورة في الحداثة المطبوعة)، ونفت أنموذج اللغة المحكية. في أعقاب حدث عام 1948 وتقعيد المبنى الاستعماري الذي أشرنا إليه في هذا الفصل، لم يكن باستطاعة فئة الفلسطينيين في إسرائيل أن تمتلك لغة قومية خاصة بها. أعضاء هذه الفئة لم يستطيعوا ممارسة الكتابة لأنهم لم يستطيعوا ممارسة علاقات الملكية الخاصة؛ لذلك، أيضًا، لم يستطيعوا أن يكونوا ذاتًا سيادية هي فحسب، بكونها قومية، تستطيع الكتابة عبر امتلاك وسائل الكتابة المادية والرمزية والسيميائية على السواء. القراءة، بمفاهيم عدة، مقاوِمة وأخرى، هي حتمية، ولا يمكن منعها. حدث عام 1948 مَوضَعَ الفلسطينيين، مُكرَهين، كقرّاء للبنية الاستعمارية التي غلبتهم. طريقة قراءة الفلسطينيين هي عارض، أي تحيل إلى الورطة الاستعمارية لهذه الجماعة، ومن هنا فهي لا تحمل قيمة بذاتها. وصف القراءة «قهرية» هو محاولة في تقصّي ملامح ما نريد فحصه واستخلاصه وتفسيره. استخدمنا القهرية، أحيانًا، كجسر والتفاف، إلا أن مع تقدم تحليلنا تزايدت أهميتها. لا يزال العارض الفلسطيني يستقطب تناقضات حداثية غير قابلة للحل، ويبدو أنها تزيح إليه، على نحوٍ جِد مكثّف، أبعادًا ليست له/ منه. لذا، ثمة انسداد، كعارض، في الحدث الفلسطيني؛ إنه لا يستطيع أن يكون حدثًا احتفاليًا كما

سائر العوارض الأخرى في المشهد الرأسمالي/ الاستعماري المتأخّر.

إسرائيل، بصفتها دولة قومية، فصلت بالمستوى المادي – المؤسساتي بين اللغة العبرية ومنتَجاتها من جهة، واللغة العربية ومنتَجاتها من جهة أخرى، وحددت الأولى حلبة مركزية والثانية حلبة فرعية خاضعة لها. القراءة والكتابة الفائضتان الصهيونيتان بالعبرية، وتلكا القهريتان بالعربية، تحصل في هاتين الحلبتين. التاريخ الاجتماعي للحلبة الفرعية هو بؤرة هذا البحث. سنتتبّع «العربية» الحلبة الفرعية للقراءة القهرية بالعربية، كموقع نَسَقي بنيوي ذي مستويات ثلاثة: البنية التحتية المادية – المؤسساتية، والمبدأ الناظم القهري بوصفه علامة، والتشكيلات الخطابية للقراءة القهرية في لحظة تطبيق العلامة على أحداث نصية عامة داخل «العربية». الادعاء المركزي هو أن «العربية» مركّبة من مواقع عدة مختلفة من حيث العلاقة البنيوية بين الفلسطينيين في إسرائيل والنظام الصهيوني، وفي كل موقع نجد هذه المستويات الثلاثة البنيوية للحلبة.

في الفصل التالي، سنعمل على الصورة الأولى لـِ «العربية» التي اعتمدت على لحظة إغلاق بنيوية للنظام الصهيوني في عام 1948. سنتتبّع عمليات تأسيس «العربية» كحلبة بوساطة تحليل النشاط النصي العام لمجموعات مختلفة، منها الفلسطينيون، ومنها أيضًا ممثّلو أجهزة الدولة. في هذه الفترة الأولى من حياة «العربية»، تمأسست أجهزة الكتابة القهرية المشتقّة من الفائضة في العبرية، وهي لا تزال فاعلة إلى اليوم كعلاقات ناظمة للمواقع المختلفة في «العربية».

---

(26) يُنظر، مثلًا، مراجعة هانكس لهذا الموضوع: William F. Hanks, Language and Communicative Practices (Boulder: Westview Press, 1996).

(27) يُنظر، مثلًا: Fredric Jameson, The Prison-House of Language: A Critical Account of Structuralism and Russian Formalism (Princeton: Princeton University Press, 1972).

(28) للتوسع بشأن العلاقة بين بنية الظاهرة تحت البحث ونوع البحث الذي تمكّنه:

Peter Burger, Theory of the Avante-Garde, Michael Shaw (trans.) (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984).

(29) بشأن التاريخ كحدث اتّصالي، يُنظر: Hyden White, Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe (Baltimore: John Hopkins University Press, 1973).

(30) نستخدم هنا مفهوم «النفي» بمعنى «to negate» داخل العلاقة الجدلية، لا بمعناه الدارج إعلاميًا «to deport».

(31) يُنظر: Louis Althusser, For Marx, Ben Brewster (trans.) (London: Verso, 1996).

(32) بشأن مفهوم الفائض في فكر ماركس، يُنظر: Samir Amin, Three Essays on Marx's Theory of Value (New York: Monthly Review Press, 2013); Karl Marx, Theories of Surplus Values, vol. I-III (London: Lawrence and Wishart Ltd., 1969).

(33) يُنظر: Georges Bataille, The Accursed Share 1: Consumption, Robert Hurley (trans.) (New York: Zone Books, 1991).

(34) يُنظر: Jean-Luc Marion, In Excess: Studies in Saturated Phenomena, Robyn Horner and Vincent Berraud (trans.) (New York: Fordham University Press, 2002).

(35) يُنظر، مثلًا: Maurice Blanchot, The Writing of the Disaster, Ann Smock (trans.) (Lincoln: University of Nebraska Press, 1986).

(36) يُنظر، مثلًا: Beshara Doumani, Rediscovering Palestine: Merchants and Peasants in Jabal Nablus, 1700-1900 (Berkeley: University of California Press, 1995).

(37) يُنظر، مثلًا: Salim Tamari, Mountain against the Sea: Essays on Palestinian Society and Culture (Berkeley: The University of California Press, 2008)).

(38) يُنظر، مثلًا: زكريا محمد، **في قضايا الثقافة الفلسطينية** (رام الله: مواطن، 2002)؛

Ami Ayalon, Reading Palestine: Printing and Literacy, 1900-1948 (Austin: University of Texas Press, 2004).

(39) للاطّلاع على وجهات نظر مختلفة بشأن الموضوع، يُنظر: Ayalon; Esmail Nashif, «Isn't It Good to Be Literate?» Mediterranean Historical Review, vol. 21, no. 1 (2006), pp. 105-114.

(40) بشأن هذه العمليات في الحالة المصرية، يُنظر: Timothy Mitchell, Colonising Egypt (Berkeley: University of California Press, 1991).

(41) هذا الموقف بشأن التشابه البنيوي إشكالي، ويحتاج إلى بعض التوضيحات. **أوّلًا**، ليس ثمة قصد هنا للإشارة إلى أنموذج إحياء اللغة القومية من خلال الاتّصال مع المشروع الاستعماري الأوروبي. **ثانيًا**، التاريخ يعمل وفق طرائق عدة، والأوروبي هو إمكان واحد فقط من إمكانات عدة أخرى. **ثالثًا**، تبرز الحالة الفلسطينية الإمكانات الكامنة في البنى الاستعمارية التي لا يُعبَّر عنها في حالات كلاسيكية أخرى للقراءة والكتابة في سياق الاستعمار الأوروبي.

(42) الأدبيات الخاصة بهذا الموضوع متشعّبة كثيرًا (ويضيق المكان هنا للتوسع في المصادر الفلسفية والنفسية - التحليلية للموضوع). يُنظر، مثلًا: Frantz Fanon, The Wretched of the Earth, Richard Philcox (trans.) (New York: Grove Press, 1963); Homi K. Bhabha, The Location of Culture (London: Routledge, 1994).

(43) لا تزال العمليات التي نضجت في ثلاثينيات القرن العشرين غير موثّقة بكاملها، لكنْ هناك أبحاث تشير إليها وإلى عملية مَأسَستها. يُنظر: Roza El Eini, «The Impact of British Imperial Rule on the Landscape of Mandate Palestine 1929-1948,» PhD. dissertation, The Hebrew University of Jerusalem, Jerusalem, 2000.

(44) بشأن هذه الديناميات وعمليات محاولات الكتابة كصدًى لحدث عام 1948، يُنظر: إسماعيل ناشف، **معمارية الفقدان: سؤال الثقافة الفلسطينية الراهنة** (بيروت: دار الفارابي، 2012).

(45) من نافل القول إن هذه العملية ليست خطّية، وتشمل مستويات عدة من النشاط، وما يوصف هنا هو المركزي والسائد بينها.

(46) بشأن وظيفة القارئ الخاصة كُتِب الكثير. يُنظر كتابات رولان بارت وميشيل فوكو:

Roland Barthes, «The Death of the Author,» In: Roland Barhtes, Image, Music, Text, Stephen Heath (trans.) (New York: Fontana Press, 1977), pp. 142-148; Michel Foucault, «What is an Author?» In: Paul Rabinow (ed.), Foucault Reader (New York: Pantheon Books, 1984), pp. 101-120.

(47) لوصف أحداث تاريخية مشتقّة من هذه البنية، يُنظر:

جيش عميت، «بيت الكتب الوطني والجامعي 1945-1955: عملية جلب كتب ضحايا الهولوكوست، تجميع المكتبات الفلسطينية خلال حرب 1948، وتجميع كتب المهاجرين من البلاد الإسلامية»، أطروحة دكتوراه غير منشورة، الجامعة العبرية بالقدس، 2011. (بالعبرية)

(48) هناك من يدّعي أن هذا الحدث لم يُحكَ بعد، وأن علينا أن نطمح إلى أن نحكيه من جديد بوساطة حكاية جل الأحداث التي حصلت فيه. هذه محاولة لمواجهة الفقدان بوساطة السرد، وهي لن تنجح بسبب طبيعة العلاقة بين الحدث وتمثيله. في الآونة الأخيرة، صدر كتابان من المهم الإشارة إليهما بهذا الخصوص: كتاب فاطمة قاسم **النساء الفلسطينيات**، تحاول أن تحكي فيه من جديد قصة النساء التي مرّت بتجربة 1948؛ وكتاب أريئيلا أزولاي **العنف تأسيسي**، وهو محاولة لتأطير مفاهيمي للصور الفوتوغرافية لنكبة عام 1948.

Fatma Kassem, Palestinian Women: Narrative Histories and Gendered Memory (London: Zed Books, 2011).

أريئيلا أزولاي، **عنف تأسيسي**، 1947-1950: **جنيولوجيا بصرية للنظام وتحويل الكارثة إلى «كارثة من وجهة نظرهم»** (تل أبيب: رسلينج، 2009). (بالعبرية)

(49) هناك أبحاث معدودة تحاول أن تفحص الهُويات الفلسطينية التي تشكّلت في أعقاب النكبة، لكن لا نقاش بشأن النكبة كلحظة تشكيل الهُويات الفلسطينية الراهنة. يُنظر، مثلًا: Samih K. Farsoun and Christina E. Zacharia, Palestine and the Palestinians (Boulder: Westview Press, 1997).

(50) Gilles Deleuze, Difference and Repetition, Paul Patton (trans.) (New York: Columbia University Press, 1995).

(51) للمقارنة، يُنظر: Roland Barhtes, «Myth Today,» in: Barthes Roland. Mythologies, Annette Lavers (trans.) (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1972), pp. 109-164.

(52) يُنظر، مثلًا: Nur Massalha, The Politics of Denial: Israel and the Palestinian Refugee Problem (London: Pluto Press, 2003); Benny Morris, The Birth of the Palestinian Refugee Problem Revisited (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

(53) في هذا السياق، من المهم الإشارة إلى أنه ليست ثمة مدوّنة بحثية واحدة تفحص الفلسطينيين كجماعة واحدة، تشمل مختلف شظايا المجتمع التي تشكّلت في أعقاب عام 1948. أغلبية الأبحاث، كتبًا كانت أم مقالات، تركّز على هذا الجزء أو ذاك. لذلك، من الممكن الاستنتاج أن المؤسسات البحثية، على انتماءاتها المختلفة، تقبل الواقعين السياسي

والعسكري اللذين تَقَعّدا في أعقاب عام 1948. والجزء الذي يحاول أن ينظر إلى أجزاء المجتمع الفلسطيني كلها، لا ينشبك معها كوحدة واحدة، وإنما يتعامل مع كل جزء على نحوٍ منفصل وكأنه قائم بذاته. كتاب باروخ كمرلينج ويوئيل مجدال مثال بارز على ذلك. يُنظر: Baruch Kimmerling and Joel S. Migdal, Palestinians: The Making of a People (Cambridge: Harvard University Press, 1998).

(54) الأدبيات التي تناولت الجدوى الاقتصادية للمشروع الصهيوني متشعّبة. يُنظر، مثلًا:

شلومو سبيرسكي، **ثمن العجرفة: الاحتلال-الثمن الذي تدفعه إسرائيل** (تل أبيب: مركز إدفا ومبا للنشر، 2005). (بالعبرية)

(55) يُنظر، مثلًا، أعمال إرنست ماندل: Ernest Mandel, Late Capitalism, Joris de Bres (trans.) (London: Verso, 1999).

(56) للمقارنة التحليلية، يُنظر: Roland Barhtes, «Myth Today,» pp. 109-164.

(57) يُنظر، مثلًا: Jean-François Lyotard, The Postmodern Condition: A Report on Knowledge, Geoff Bennington and Brian Massumi (trans.) (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982).

(58) هناك من يصف هذا التحوّل بأنه انتقال من التركيز على الإنتاج إلى التركيز على الاستهلاك.

(59) للاطّلاع على تفسيرات مختلفة بشأن هذا الموضوع، يُنظر: Phen Cheah, «Non-Dialectical Materialism,» In: Diana Coole and Samantha Frost (eds.), New Materialisms: Ontology, Agency and Politics (Durham: Duke University Press, 2010), pp. 70-91; Daniel Miller (ed.), Materiality (Durham: Duke University Press, 2005).

(60) للتوسع في هذا الموضوع، يُنظر: إسماعيل ناشف، **العتبة في فتح الإبستيم**، ط 2 (بيروت: دار الفارابي، 2014).

(61) من الكتب التي تتطرّق إلى العلاقة بين النظرية الراهنة والبحث والرأسمالية المتأخّرة وصراعات استعمارية من النوع القائم في فلسطين الانتدابية، كتاب تيري إيغلتون: Terry Eagleton, After Theory (New York: Basic Books, 2003).

(62) أحد الأمثلة البارزة في هذه القضية هو استخدام الفلسطينيين الوسائط التكنولوجية المتقدمة في مجال الإبداع (كالأفلام على سبيل المثال)، وبالتواصل بين مجموعات فلسطينية مختلفة. هذه الوسائط لم تكن قائمة من قبل. يُنظر، مثلًا: Miriyam Aouragh, Palestine Online: Transnationalism, Communication, and the Construction of Identity (London: Tauris, 2011).

(63) للتوسع بشأن مجال اللغة ومميزاته، يُنظر: John B. Thompson, Studies in the Theory of Ideology (Berkeley and California: The University of California Press, 1984), pp. 44-72.

(64) للتوسع، يُنظر: V. N. Volosinov, Marxism and the Philosophy of Language, Ladislav Matejka and I. R. Titunik (trans.) (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986).

(65) للتوسع، يُنظر: Hanna Herzog and Eliezer Ben-Rafael (eds.), Language and Communication in Israel (New Brunswick: Transaction Publishers, 2001)).

(66) بشأن هذه القضية، يُنظر: Pierre Bourdieu, Language and Symbolic Power, Gino Raymond and Mathew Adamson (trans.) (Cambridge: Harvard University Press, 1991).

(67) للتوسع في موضوع العلامة، يُنظر: Ferdinand de Saussure, Course in General Linguistics, Wade Baskin (trans.) (Baskin and New York: Columbia University Press, 2011)).

(68) للتوسع في مفهوم التشكيلة الخطابية، يُنظر: ميشيل فوكو، **حفريات المعرفة**، ترجمة سالم يفوت، ط 2 (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1987)؛ ميشيل فوكو، **نظام الخطاب**، ترجمة محمد سبيلا (القاهرة: دار التنوير، د. ت.).

الفصل الثاني
إنشاء «العربية»
بدايات بنيوية وسلاسل من الأحداث الأدبية

من العمليات الأساسية التي نتجت مباشرة من حرب عام 1948 عمليةُ التمَوضُع من جديد لفئة الفلسطينيين الذين أصبحوا مواطنين في إسرائيل، في داخل اللغة العربية على مستوياتها المختلفة. هذا التموضع هو، في الحقيقة، الإمكان شبه الوحيد الذي كان متاحًا لهذه الفئة كجماعة فقدت خلال النكبة القدرة على الفقد، لتتطوّر من ثَمّ لديها أنماط من القراءة القهرية في مقابل مشروع القراءة والكتابة الصهيوني كي تستطيع البقاء في مواجهته. العودة إلى اللغة العربية والتموضع من جديد فيها، وبوساطتها، ليست فعلًا مرّة واحدة، وإنما أفعال متكرّرة، حيث تتغير تعبيراتها تبعًا لذلك. من الممكن الادّعاء أن التموضع من جديد في «العربية» هو مطالبة لإعادة المُلكية على جهاز مادي رمزي. والملكية المجددة، هنا، وظّفت كباب للدخول إلى زمن الواقع الاستعماري الراهن في دولة إسرائيل[69]. في هذا الفصل، نريد أن نُشخِّص بدايات أنماط العودة والتموضع في «العربية»، وبذلك سنحاول أن نستخلص عمليات إنشاء الطرائق المختلفة لعمل اللغة العربية كما جرت إعادة إنتاجها على أيدي ساكنيها القدامى – الجدد في العَقد الأوّل بعد عام 1948.

في الواقع المادي الاجتماعي تحت الحكم الإسرائيلي بعد عام 1948، كان الفلسطينيون يخضعون لشروط المصادرة والحصار[70]. فإلى جانب الخراب وآثاره، قامت أجهزة الحكم الجديد بمصادرة البنية التحتية خاصّةِ الزمن – الفضاء التي كان يمكن للفلسطينيين أن يبنوا عليها شروط الإنتاج المادي الاجتماعي خاصّتهم؛ وما لم يستطع الحكم مصادرته، فرض عليه حصارًا. السيطرة على الزمن – الفضاء جرت، أساسًا، من خلال أجهزة الحكم العسكري، لكن ليس من خلالها فحسب. عمل الحكم أيضًا عبر لجان حددت سياسات الإدارة والمصادرة والحصار، وطبّقتها على مجالات جديدة[71]. كما في حالات أخرى، فلسطينية أو مجموعات قومية ثانية، حصل الإنشاء الأوّلي لفئة الفلسطينيين كجماعة خاضعة للحكم الإسرائيلي مع إزاحة الفقدان والنقص المادي الاجتماعي إلى الزمن – الفضاء الرمزي وأنظمة إعادة إنتاجه، أي إلى الثقافة العربية الفلسطينية، وقاعدتها الأهمّ اللغة العربية. من الجانب الأوّل، من الممكن قراءة هذه الدينامية بمستوى الحدث التاريخي، والادّعاء أن ما حدث هو خطوة نكوصية من العودة إلى ما بقي في أعقاب الحرب والمأساة التي نتجت منها. من الجانب الآخر، من الممكن تأطير هذه الدينامية كجزء بنيوي من عملية إنشاء جماعة جديدة تبنى عبر الرغبة الجماعية الجديدة في هذا «الشيء»، اللغة العربية[72]. ما تتطلبه هاتان القراءتان هو فحص معمّق لعملية العودة والتموضع داخل زمن – فضاء رأس المال الرمزي، والطريقة التي عرّفت بها هذه العملية من جديد رأس المال الرمزي ذاته وسبّبت تحوّلات عميقة فيه. في البداية، نشير إلى أن موقع العودة لم يكن الثقافة العربية الفلسطينية عمومًا، إنما اللغة العربية، وبالتحديد الفصحى، وذلك على الرغم من أن الفصحى تبدو كحصن غير قابل للاختراق. هذه العودة هي خطوة مقاومة مُؤسسة في مواجهة الحكم الإسرائيلي.

لم يكن مفاجِئًا اختيار العربية الفصحى، بالتحديد، كشيء يجب تحصيل ملكية مجددة له، وتأسيسها كبنية تحتية للجماعة التي ما زالت تتشكّل. فإضافة إلى السياق العيني الذي تطوّر في أعقاب عام 1948، العربية هي أحد أركان عملية صعود القومية العربية الحداثية منذ نهضتها في القرن التاسع عشر[73]. وليس الأمر محصورًا في الفترة الحديثة فحسب، فالعربية كانت على مرّ العصور أحد أهمّ الإنجازات الحضارية العربية الإسلامية. من هذه الناحية، تُعَد الفصحى من الفضاء العربي الأكثر أصالة، والمساهمة الأهمّ أيضًا

للحضارات الأخرى في العالم[74]. موقع العربية هذا عُبِّر عنه في نشاط وكتابة كثير من أبناء النخبة المثقّفة الفلسطينية وبناتها قبل أحداث عام 1948. منذ أواخر القرن التاسع عشر، شارك المثقّفون الفلسطينيون في الحِوار الذي دار في العالم العربي حول مكانة اللغة العربية في عمليات النهضة القومية والمقاوَمة ضد الاستعمار الغربي وضد الحكم العثماني[75]. كان هذا الإرث مركَّبًا مركزيًا في رأسمال المثقّفين الفلسطينيين الرمزي الذين بقوا بعد عام 1948، وشكّل لهم جسرًا للعودة عَبره إلى «العربية»، وللتموضع بها من جديد. شملت مجموعة المثقّفين هذه مربّين مثل حنا أبو حنا، ومحامين مثل حنا نقارة، وكُتّابًا مثل نجوى قعوار-فرح، ومفكّرين مثل إميل توما، وسياسيين مثل إميل حبيبي، إلى جانب آخرين.

بَيدَ أن العربية لم تكن محطّ رغبة الفلسطينيين وحدهم فحسب. فمنذ بداية المشروع الصهيوني الاستعماري، مرّت العلاقة مع اللغة والثقافة الفلسطينيتين عبر أجهزة رقابته وسيطرته حيث تُبنى أجزاء منها بطريقة «التحسين الطبقي» (Gentrification)، أي الاستيلاء على المنتجات الثقافية العربية الفلسطينية وزعم الملكية عليها[76]. فهذه الأجهزة أنتجت مدوّنة معرفية وممارسات مؤسساتية ووسائل رقابة وسيطرة استخدمها الحكم الجديد بعد عام 1948 في عمليات المصادرة والحصار التي توسعت لتشمل مجالَي اللغة والثقافة. مثلًا، أنشأ الحكم الجديد جهازَ تربية وتعليم خاصًا بالفلسطينيين، ومعاهد تأهيل المعلمين وصحفًا ومجلات ودور نشر وغيرها[77]. هذه المؤسسات عالجت المادية التاريخية للغة العربية وأعادت إنتاج عربية معينة فصلت «العربي الإسرائيلي» عن قوميته العربية، ولاحقًا وطنيته الفلسطينية. في هذا الفصل، سندّعي أن العربية التي ماتت مع عام 1948، جرى إحياؤها كعربية «ميتة» من حيث مادتها القومية. العودة والتموضع من جديد في العربية التي كانت تُعَد حصنًا غير قابل للاختراق، أنتجا حلبة متجددة من علاقات صراعية بين المستعمَر والمستعمِر، وأوجدت هذه الحلبة بنية شعورية متضاربة، ومتوتّرة ومكثّفة تتحرّك بين الشعور البيتي وشعور الأليف الموحش [78](Uncanny).

تبرز مميزات الحلبة (أو العلامة) «العربية» في النظام الاستعماري الصهيوني أساسًا من نوع الأفعال والمنتَجات وأنواع الخطاب التي تطوّرت بشأنها، وذلك في أوساط الفلسطينيين، كما في أوساط أصحاب الوظائف المختلفة في الأجهزة الصهيونية التي عملت عليها[79]. في هذا الفصل، نريد التركيز على عمليات تشكيل حلبة «العربية» وبِناها الشعورية كما أنتجها المثقّفون الفلسطينيون والخبراء المستشرقون، وكان جزء منهم موظّفًا حكوميًا صهيونيًا، في العقد الأوّل بعد حرب عام [80]1948. من ناحية أفعال ومنتَجات الفلسطينيين والخبراء المستشرقين أو الموظّفين، تبرز العلاقات الدينامية لهاتين المجموعتين في عملية إنشاء حلبة «العربية». عمليات التشكيل لهذه الحلبة جرت كلامًا وقراءة/ كتابة، وبانخراط المثقّفين والمبدعين في جمعيات، وبإقامة مؤسسات اجتماعية وسياسية. وسنفتتح تحليلنا هنا بفحص الأصناف الفرعية للأفعال والمنتَجات وأشكال من الخطاب بشأن هذه الحلبة. من نظرة أوّلية إلى المواد الإمبريقية في «العربية»، يبدو أن هذه الحلبة مُقسمة ثلاث حلبات فرعية: نقد اجتماعي ثقافي؛ نقد أدبي؛ العلاقة بدولة إسرائيل. على الرغم من أن هذه الحلبات الفرعية كانت منفصلة، فإن كان بينها حركة مكثّفة وانتقال للمثقّفين والخبراء ومنتَجاتهم وتشكيلاتهم الخطابية من موقع فرعي إلى آخر. لذا، من الممكن الملاحظة أن أنماط الانتقال والحركة تشير، في الأقل، إلى وجود مجتمع اتّصالي (Speech Community) ذي هيئة خاصّة به.

في العَقد الأوّل الذي تلى عام 1948، أصبح الأدب والشعر بالعربية الموقع الفلسطيني العام المركزي، الذي لا يخضع مباشرة لسيطرة أجهزة الحكم الإسرائيلي، بل ويُمكّن حراكًا سياسيًا في مواجهتهم. وكان معظم النشر في الصحافة اليومية وفي المجلات الأدبية، باللغة العربية. في الفترة الواقعة بين عامي 1948 و1970، كان الحقل الأدبي، ومن ضمنه الشعر، يقوم بوظائف غير مُعَدّة له بحسب الأنموذج المعياري الغربي، خصوصًا دولة القومية[81]. وعمل حقل الأدب والشعر باللغة العربية كجهاز مركزي للعودة والتموضع داخل «العربية» لمجموعات مختلفة من الفلسطينيين في إسرائيل، ولخبراء الحكومة وموظّفيها أيضًا الذين بحثوا عن طرائق مختلفة للسيطرة على كل تعبير جماعي وطني للفلسطينيين، لإدارته وقمعه. كما وجّه النقد الأدبي الفلسطيني، والصهيوني الاستشراقي، الذي تطوّر بموازاة الإبداع الأدبي والشعري ونُشر في المنابر ذاتها، خطواتِ العودة والتموضع مجددًا، وعمل كنوع من الميتا–لغة التي اشتُقّت منها استراتيجيات وتكتيكيات وأساليب عمل في حقل التناقضات البنيوي: «العربية».

قبل أن نحلل النقد الأدبي، سنشير إلى السياق المادي – المؤسساتي الذي على أساسه كان ممكنًا إنتاج نصّي بمستوياته المادية والرمزية والخطابية على السواء. في البداية، سنرى لحظة الإنشاء البنيوية لـ «العربية»، كما فهمها نصّيًا موظّفو الحكومة، وسنفحص من ثَمّ ثلاثة مواقع داخل «العربية»، عمل كل منهاَ من خلال بنية مادية – مؤسساتية مستقلة نسبيًا عن المواقع الأخرى. الموقع **الأوّل** هو للحزب الشيوعي الإسرائيلي ومجموعة المثقّفين الفلسطينيين الذين شغلوه. سيشكّل النقد الأدبي الذي نشروه المادة الإمبريقية التي سنركّز تحليلنا فيها[82]؛ الشخصية المركزية في هذا الموقع كانت إميل توما الذي كان إلى حد بعيد قائده. لذلك، سنركّز على مدوّنته في النقد الأدبي[83]. الموقع **الثاني** هو مجموعة الخبراء المستشرقين الذين أداروا بينهم حِوارًا بشأن كيفية وجوب بناء «العربية» بغية إدارة ساكنيها بطريقة تلائم أجهزة الدولة. برز من هذه المجموعة على نحوٍ خاصّ إلياهو كزوم وشموئيل موريه اللذان وضعا أسس البنية التحتية النصّية للنقد الأدبي حول الأدب الفلسطيني الذي نُشِر في إسرائيل[84]. الموقع **الثالث** هو مجموعة الفلسطينيين الذين قبلوا بوظيفة «العربي الإسرائيلي»، وبنَوا بنية تحتية مادية – مؤسساتية أنتجت أدبًا ونقدًا أدبيًا باللغة العربية ابتغاء «تربية وإعادة تنشئة» الفلسطينيين بصفتهم «عرب إسرائيل». المبادر الناشط في هذه المجموعة هو ميشيل حداد الذي أسس المجلة المركزية في هذا الموقع «**المجتمع**»[85]. ندّعي أن هذه البنى التحتية شكّلت القاعدة المادية – المؤسساتية التي قام عليها حقل التناقضات البنيوي «العربية».

تثار هنا قضية أساسية حول طبيعة العلاقات بين هذه المواقع الثلاثة، وطبيعة العلاقات بينها وبين أجهزة المصادرة والحصار الصهيونية. وتناولنا في الفصل السابق العلاقات البنيوية بين القراءة/ الكتابة الفلسطينية والقراءة/ الكتابة الصهيونية، فبينما الأولى متأثّرة بعدم القدرة على الفقد، متجسّدة في نمط القهرية، فإن الصهيونية متجسّدة في نمط الفائضة، وهي جزء من أجهزة سيطرة أصحاب الاحتكار على القدرة على الفقد. هذا الفصل سيتمحور حول المستوى التعاقبي لهذه العلاقات البنيوية، لكن العلاقة بين المستويين أمر غير مفهوم ضمنيًا كثنائية تقليدية، أي بنية – حدث. في أول وهلة، يبدو أن استراتيجيات المصادرة والحصار التي يستخدمها النظام الاستعماري الصهيوني تقف على خطّ التماس بين البنية والحدث، حيث إن مصادرة الفضاء والزمن والحصار الذي يُفرض على ما لا تُمكِن مصادرته، يهدفان أساسًا إلى منع أنواع الديناميات

التي من الممكن أن تتطوّر بين الحدث الفلسطيني والبنية الاستعمارية للفائض أو للقهري. سنحاول فحص هذه الفرضية بعد أن نعرض المواقع الثلاثة والعلاقات التي بينها، وذلك من خلال توسيع نقاشنا النقدي بشأن فضاء وزمن أجزاء حدث القراءة/ الكتابة الفلسطيني الذي لا تستطيع البنية أن تحويه.

أولًا: النقد الأدبي وأدب الحياة

في العقد الأوّل الذي تلى إقامةَ دولة إسرائيل، أُنشئت حلبة «العربية» كفضاء وزمن للصراع على تعريف الجماعة الفلسطينية في إسرائيل وصوغها. وعملت هذه الحلبة، أساسًا، بوساطة جهاز التربية والتعليم العربي والصحافة والأدب باللغة العربية. ولم تكن هذه الحقول الاجتماعية قائمة بذاتها كحقول مبنية وناجزة. أما الحقول الموازية التي كانت قائمة قبل قيام الدولة، فمرّت بعمليات تحوُّل عميقة، ما أدى إلى ظهور حقول فرعية جديدة. ولم تكن التربية والصحافة والأدب حقولًا متمايزة ومنفصلًا بعضها عن بعض، بل كانت بينها تفاعلات وعلاقات تبادلية، وذلك عبر الأشخاص الذين عملوا في ثلاثتها في الوقت ذاته، وبالأفكار التي كانت تنتقل بينها، وبالبنى التحتية المادية والرمزية التي كان يوفّرها كل حقل للحقلين الآخرين. مثلًا، نُشر معظم الأدب الفلسطيني في الصحافة المحلية، وكان جزء منه يُدرَّس ضمن مناهج التعليم في جهاز التربية. وكانت البنية التحتية المادية والرمزية لهذه الحقول الثلاثة اللغة العربية.

كان جهاز التربية والتعليم، كما هو الشأن في معظم الصحافة باللغة العربية، تحت سيطرة الدولة المباشرة. أمّا مميزات الحقل الأدبي، فشكّلت حاجزًا في عملية إخضاعه للأجهزة الحكومية الرسمية، ولذلك استقطب صراعات لم يكن من الممكن التعبير عنها مباشرة في جهاز التربية والتعليم، وفي الصحافة الحكومية والهستدروتية، وتلك التابعة للأحزاب الصهيونية. بَيدَ أن حقل الأدب لم يكن معطى مسبقًا، ولم يكن قائمًا كحقل بذاته، لذا كان من الواجب إنشاؤه، وتحديد الأدب ذي الصلة، وكيف تجب كتابته، وكيف تجب قراءته، وما مبناه الجمالي، لكن أهمّ من هذه كان: ما علاقته بالواقع الذي أفرزه، وما طبيعة مداخلاته فيه؟ من هنا، ظهرت الحاجة إلى الكتابة عن الأدب، إلى نقد أدبي يواجه الحياة ويُمَوضِع الأدب فيها. سنتوجّه الآن لفحص موقف المؤسسة الحاكمة الأوّلي الذي مكّن من ظهور حلبة «العربية»، وسنرى كيف تحكي هذه المؤسسة قصّة البداية لذاتها، وكيف تربّي وكلاءها لتبني الهيئة المفضّلة لـ «العربية».

1 – ما يجب أن نعمل مع «العرب» في إسرائيل: ميخائيل أساف ومعرفة السيطرة

في الأعوام الأولى بعد إقامة دولة إسرائيل، كانت مكانة الفلسطينيين وعلاقتهم بالدولة ساحة نَشطَ فيها عدد من القوى الاجتماعية السياسية والعسكرية والقومية، القديمة والجديدة[86]. وكان النقاش بشأن هذه القوى موضوعًا مركزيًا في أوساط الخبراء المستشرقين وموظّفي الحكم الجديد، وجرى على منابر وحلبات عدة[87]. وكانت مجلة الجمعية الشرقية الإسرائيلية، **الشرق الجديد**، الحلبة العامّة التي نشأ فيها النقاش وأداره الخبراء المستشرقون والموظّفون. ففي العدد الأوّل الذي صدر في عام 1949، نُشِرتَ أوّل مقالة مشكّلة نافذة على مرحلة إنشاء «العربية» البنيوي، وكانت بعنوان «دمج العرب في إسرائيل»، كتبها ميخائيل أساف،

ويتطرّق إلى مكانة الفلسطينيين في إسرائيل وإلى طبيعة العلاقات بينهم وبين الدولة[88]، وبحسب معاييره، عنى الدمج تحويل «العرب إلى مواطنين يشعرون بحد أدنى من الولاء لدولة إسرائيل؛ وهذه هي المرحلة الأولى»[89]. وفي عرضه المجالات الحياتية المختلفة، يشرح أساف لقرّائه العوامل التي تساعد في الدمج، وتلك التي تعوقه. فبعد أن يعرض السكن والحكم العسكري والعمل، ويصف إنجازات الفلسطينيين من مجرّد اتّصالهم بمؤسسات الدولة، يأتي دَور التربية والصحافة. يبدأ أساف بكيل المديح لوزارة التربية والتعليم وللحكم العسكري: «هناك أهمّية خاصّة لنشاط وزارة التربية. أكثر من 75 في المئة من أولاد العرب في مئة قرية (تقريبًا) وفي ستّ مدن يقطنها عرب إسرائيل، بدأوا يتعلمون في مدارس تدعمها الحكومة وتراقبها. السلطات الإسرائيلية – وهنا يجب ذكر الحكّام العسكريين ومدحهم – قامت ببذل جهود كبيرة في كل مكان كي تفتح المدارس أبوابها في الموعد أو في أقرب وقت ممكن»[90].

يصف أساف أجهزة الدولة باعتبارها عوامل إيجابية تساعد على دمج «العرب»، أي توجِد لديهم ولاء لدولة إسرائيل. في المقابل، العوامل التي تعوق الدمج هي جزء من ماضي الفلسطينيين القريب. يشير أساف إلى عاملين معوقين: **الأوّل**، الآثار الباقية من الفترة السابقة، والمقصود المعلمون غير المؤهّلين تربويًا، أو نفسيًا وسياسيًا، وكتب التعليم غير الملائمة. أمّا العامل **الثاني**، فهو النقص في عدد معلمي اللغة العبرية اليهود الذين في إمكانهم أن يربّوا الفلسطينيين بحسب التربية اليهودية – وهذا العامل نابع من استراتيجية علاج العامل الأوّل: معلمون يهود سيقومون بتربية «تصحيحية» في مقابل المعلمين الفلسطينيين وكُتُبهم التعليمية[91]. كتب التعليم من الفترة السابقة هي بقايا نصّية ملموسة لنوع التربية، واللياقة النفسية السياسية و«الروح المعروفة» التي يجب إلغاؤها. بوساطة الاستراتيجية التي يصفها أساف، أي تعلم العبرية والاتّصال أكثر بجهاز التربية اليهودي، سيجري تعريف الفلسطيني من جديد بأنه «عربي إسرائيلي» يشعر بحد أدنى من الولاء لدولة إسرائيل. العبرية وكتب التعليم بالعربية، التي أُلفت أو حُرّرت في جهاز التربية الإسرائيلي، هي نقطة البداية التي تُعرِّف حلبة «العربية». وطبيعة «العربية» التي سعت نقطة البداية هذه لتعريفها هي حد أدنى من التماهي/ التعاطف (Identification) مع دولة إسرائيل.

في مقالة أساف هذه اهتمام استثنائي بالصحافة المكتوبة باللغة العربية. وعندما يصف نشاطات الهستدروت لدمج العرب في إسرائيل، يستحضر تأسيس المجلة الأسبوعية **حقيقة الأمر** في عام 1937، واستمرّت على نحوٍ متواصل حتى الفترة التي كتب فيها أساف مقالته. ثم يُلخّص حالة الصحافة العربية في الدولة، قائلًا: «بعد إلغاء وزارة الأقليات، نُقلت ميزانية جريدة **اليوم** إلى ميزانية [وزارة] التربية، التي تصدر بالعربية في يافا على يد مجموعة مثقّفين مستشرقين. الجريدة ذات طابع معلوماتي عامّ، وهي صغيرة تُنشر من دون توقّف، منذ أيلول/ سبتمبر 1948. عدد النسخ اليومية يصل إلى 1,500. ومحرّرو الجريدة هم من اليهود، إلا أن هناك بعض الكُتّاب العرب الثابتين»[92].

بالنسبة إلى أجهزة السلطة، «العرب» هم المجموعة التي عليها أن تمرّ بعملية تربية «تصحيحية»، والصحافة بالعربية هي إحدى الوسائل المركزية لتحقيق هذا الهدف. المثقّفون المستشرقون هم الذين يفهمون «العرب» بطريقة «منظّمة وعلمية»، ويستطيعون ترجمة معرفتهم إلى جهاز تربوي ناجع. وكانت **اليوم** التي شغل أساف فيها منصب رئيس التحرير، القناة المركزية التي نقلت عبرها المؤسسة الحاكمة

«معلومات عامّة» إلى الفلسطينيين في إسرائيل حتّى عام 1968، وهو العام الذي توقّفت فيه الجريدة عن الصدور، وجرى استبدالها بجريدة **الأنباء**. تأكيد أساف أن التحرير كان على أيدي اليهود، وأن قلّة من الكتّاب العرب كتبت فيها على نحوٍ ثابت، يحيل إلى الهرمية المطلوبة داخل «العربية».

2 – «تربية العرب»: عوفاديا ليفي

كي نفهم طابع «المعلومات العامّة» التي عبرها قامت جريدة **اليوم** بـ «تربية العرب»، سنسوق مثالًا من مقالة لعوفاديا ليفي، مراسل الجريدة في منطقة عكّا، الذي يتطرّق إلى الحكم العسكري وملامحه «الإيجابية»: «لسنا نكشف سرًا إن قلنا إن تدعيم السلام في هذه المنطقة، والمحافظة على الأمن في الفترة الانتقالية، والرغبة في بناء أسس العمل والرفاه، هي العوامل التي أدّت إلى قيام الحكم العسكري. إننا نعتقد أن انعكاسات الحكم العسكري في عكّا ومنطقتها ليست من خلال المكاتب العسكرية الساعية إلى تطبيق الأنظمة العسكرية، بل ينبغي أن نرى فيها قبل كل شيء حلقة وصل بين المواطنين والسكّان من جهة والسلطات والمؤسسات الحكومية المختلفة من جهة أخرى. وفي الوقت ذاته، تشكّل هذه المكاتب مصدر المعلومات الأكثر صدقية بالنسبة إلى أوضاع المواطنين هناك ومطالبهم ... إن جهل أغلبية المواطنين للسبل القانونية الكفيلة بمساعدتهم على تحصيل حقوقهم تمنح المكاتب العسكرية حقّ الأولوية في خدمة الجمهور»[93].

إذا كان أساف يشرح لقرّائه المستشرقين كيف عليهم أن يديروا الاتّصال بين الفلسطينيين وجهاز التربية، حيث يقودهم إلى الاندماج من منطلق الولاء، فإن ليفي يُطَبِّق هذا عمليًا؛ إنه يُرشِد قارئيه من الفلسطينيين إلى قبول الحكم العسكري ويُعرِّف من جديد الوظائف الإيجابية التي يقوم بها النظام. لكنه لا يستطيع أن يتغاضى عن ممارسات القمع والسيطرة والمصادرة والحصار، ولذلك نراه يقول إن هذه ليست الجوانب المهمّة في هذه القضية. على «العرب» أن يروا الفائدة الكبيرة التي يمكنهم الحصول عليها من الحكم العسكري ومكاتبه، أي أن يدركوا كيفية التعلق بمؤسسات السلطة، وبهذه الطريقة سوف يندمجون فيها بصورة أفضل. هذه هي المعادلة التي يجذّرها أساف في أوساط المستشرقين ويطبّقها، بصفته رئيس التحرير، في جريدته: الاتّصال أكثر بالمؤسسات، وإعادة التربية أكثر – وبهذا يكون ثمّة ولاء للدولة أكثر.

جهاز التربية والتعليم والصحافة العربية هما الجهازان المركزيان اللذان أنشأتهما السلطة الإسرائيلية في بداية عهدها من أجل قَنوَنة «العرب» في مسارات دمجهم في الدولة. في هذه المرحلة من تطوّر العلاقات بين الدولة والفلسطينيين تحت سيطرتها، كان يمكن العبرية والعربية، على السواء، أن تشكّلا البنية التحتية الاتّصالية لهذين الجهازين. من أجل حصول حدث اتّصالي بين السلطة و«العرب»، كان من الممكن استخدام إحدى اللغتين. لكن يبدو أن كلا الإمكانين قام بوظائف مختلفة في عمليات الدمج والعلاقة البنيوية الهرمية بينهما حددت فوقية أصحاب العبرية، وتعلّق أصحاب العربية بهم، وذلك بما يلائم أنموذج المشروعات الاستعمارية الأوروبية. من جانبهم، لم يحاول أصحاب العربية المطالبة بملكية على العبرية، وإنما بدأوا صراعهم على تعريف «العربية» كمُلك جماعي في علاقاتهم بأجهزة السلطة. بَيدَ أن هذا الوضع

الاجتماعي السياسي استلزم تغييرات في «العربية»، وبهذا ألزم تغيير بنية الجماعة التي هو جزء من أملاكها[94].

ثانيًا: النقد المشحون

في بداية خمسينيات القرن الماضي، كان الحكم العسكري هو الذي يدير شؤون الفلسطينيين ويطبّق عليهم المصادرة والحصار في أنواع مختلفة من الفضاء – الزمن. وطبّق جهاز التربية والتعليم العربي وصحافة المؤسسة الحاكمة بالعربية المصادرة والحصار في الأطر الرمزية للوعي الوطني وأنواع أخرى من الوعي، والانتماء إلى القومية العربية والحضارة الإسلامية، بغية إعادة تأهيل الفلسطينيين في مسار الدمج، أي تربيتهم على الولاء للدولة. في مقابل هذه الأجهزة، وفي إطار الديناميات التي أفرزتها، بادر مثقّفون فلسطينيون، ممّن بقوا بعد حرب 1948، إلى إنشاء مواقع مختلفة أخرى في «العربية». يبرز في هذا السياق على نحوٍ خاصّ صحافيو جريدة **الاتّحاد** الذين تداولوا المسألة على أنها حاجة ملحّة وطارئة، وتتطلّب إنشاء مجلة أدبية ثقافية في سبيل الدفاع عن الثقافة واللغة العربيتين من مصادرتها على يد صحافة المؤسسة الحاكمة الجديدة وجهاز التربية خاصّتها، وتأكيد الهُوية القومية/ الوطنية، مع التشديد على أهمّية أخوّة الشعوب بين اليهود والعرب. وبالفعل، صدرت في عام 1951 مجلة من هذا النوع كملحق لـ **الاتّحاد**، إلا أن السلطات منعت نشرها بذريعة أن هذه مجلة منفصلة وتتطلّب ترخيصًا منفصلاً عن الجريدةَ. وكانت الأعداد التي صدرت بعد ذلك كلها من ضمن الجريدة، في داخلها وتحت عنوانها. استمرّت هذه الحالة من مراوغة السلطات حتى عام 1953، حيث حصل آنذاك المحامي حنا نقارة على ترخيص باسمه هو للمجلة الشهرية **الجديد**[95]. حاول العاملون في المجلة استقطاب كتّاب من أوساط المثقّفين الفلسطينيين الذين بقوا في البلاد بعد الحرب، لكن معظم هذه المحاولات باء بالفشل، ونتج من ذلك نقص شديد في الكتّاب. فالعاملون في هيئة تحرير **الاتّحاد** هم الذين كتبوا لـ **الجديد**، وبعضهم كتب تحت عدد من الأسماء المستعارة، لتكوين الانطباع أن الكتّاب المشاركين في المجلة هم كثر. مثلاً، كان إميل توما يكتب في كل عدد مقالات عدة – باسمه، وباسمه المستعار «ابن خلدون»، وبأسماء مستعارة أخرى[96]. في الأحوال كلها، لم تمضِ أعوام حتى أصبحت **الجديد** المنبر الثقافي الوحيد باللغة العربية الذي لم يكن تابعًا لأجهزة الدولة ونقابة العمّال (الهستدروت) وتوابعهما. واستمرّت **الجديد** بهذا الموقع عقدين من الزمن في الأقل.

في كلمة التحرير بعد عشرة أعوام من صدورها، حاول توما أن يقوّم **الجديد**، ويصف بداية طريقها وعملية تطوُّرها: «ولكن عائلة **الجديد** اتّسعت وازدادت عددًا وعدة... لقد فتحت **الجديد** صدرها لأولئك الموهوبين من الناشئين الذين خلّفتهم الكارثة، فانصهروا بنارها و[وَ]حّدوا المعركة التي خاضها الشعب العربي لرفع الضيم عنه وبين هؤلاء عصام العبّاسي وحنا أبو حنا وحنا إبراهيم وتوفيق زياد وعيسى لوباني. وكلهم أنشد شعرًا كفاحيًا وتصويريًا مثيرًا... واثنان منهم توفيق زياد وحنا إبراهيم أنشدا الشعر وألّفا القصّة القصيرة... وإلى هؤلاء انضمّ رعيل ثانٍ تغلّب على جميع محاولات التجهيل والضياع وتأثّر بِـ **الجديد**، وبين هؤلاء محمود درويش وسالم جبران»[97].

التمييز الأساس هنا هو بين من نجوا من حرب عام 1948، ومَن «تربَّوا» في جهاز التربية والتعليم الإسرائيلي، و«نجَوا» منه. المجموعة الثانية لم تنجُ فحسب، وإنما قررت الانضمام، علنًا، إلى المعركة. في مقابل هؤلاء، يشير توما إلى نوع آخر من الكتّاب: «... وآخرون اختاروا أسماء مستعارة وقد لا يرغبون في التماثل مع **الجديد** من قريب أو بعيد في الوقت الحاضر... ولكن هؤلاء لو قيّموا أدبهم كله لاختاروا ما نشروه في **الجديد** بين ما يختارون من جيد أشعارهم وإنتاجهم... والآن تطل من صفحات **الجديد** أقلام جديدة [...] فلا يزال الخوف من إرهاب الديكتاتورية الطاغية يعقل كثيرًا من الأقلام أو يبعدها عن الميدان الطبيعي لها»[98].

إن مَوضَعنا إنشاء **الجديد** في إطار المطالبة بملكية مجددة على «العربية» التي جاءت ضمن عملية بناء حلبة «العربية»، فمن الأحداث التاريخية المعروضة هنا يتبيّن أن هناك أنماطًا مختلفة من العودة والتموضع من جديد. النمط **الأوّل** هو للمجموعة التي بادرت إلى إنشاء **الجديد**، والتي تميزت بعملها المعلَن، وفي العودة والتموضع في حلبة «العربية». هذه المجموعة بنت إحساسًا جماعيًا من «أصحاب البيت»، وطوّرت بنية شعورية جماعية للارتباط من جديد عن طريق «العربية». النمط **الثاني** كان للمجموعة التي كتبت/ عملت تحت أسماء مستعارة: كان أعضاؤها يسعون للعودة والتموضع من جديد على المستوى الجماعي، لكن بالمستوى الشخصي لم يستطيعوا حتى ذلك الوقت العودة إلى «البيت»، ذلك أن ما تطوّر لديهم هو دينامية بيت/ لابيت، أو أن ممارسات المصادرة في «العربية» والحصار الذي فرضه النظام عليها، كوّنت لديهم، على المستوى الشخصي، مشاعر متضاربة من نوع الأليف الموحش[99]. أما النمط **الثالث**، فيخصّ المجموعة التي لم تعد ولم تتموضع في «العربية» في المستوى الجماعي المعلن، وكما يصفها توما، فخوفهم... «من إرهاب الديكتاتورية الطاغية يعقل كثيرًا من الأقلام أو يبعدها عن الميدان الطبيعي لها». تُقسم هذه المجموعة إلى نوعين من أنماط العودة والتموضع: **الأوّل** هو من يمتنع عن الكتابة على الرغم من قدرته على ذلك، و**الثاني** «بعيد عن ميدانه الطبيعي» – والقصد هنا هو الكتّاب الفلسطينيون الذين يكتبون في الصحف والمجلات التابعة لأجهزة السلطة. من المحتمل أن من يسلكون بحسب هذين النوعين يشعرون أن «العربية» هي «بيتهم» دونما علاقة ملكية عليها. ويضيف توما أن من ينشرون كتاباتهم عبر أجهزة السلطة ليسوا في ميدانهم الطبيعي، أي هم ليسوا في «بيتهم».

تعبّر هذه الأنماط الأربعة[100] – المُعلَن والخفي ونمطا علاقة غياب الملكية – عن مواقع مختلفة داخل «العربية»، وتطالب بطرائق مختلفة ملكية جماعية على «العربية»، وذلك في مقابل الموقع البنيوي لأجهزة السلطة كما وصفها أساف، أي دمجًا بمعنى الولاء للدولة. إلا أن توما، من موقعه كناقد أدبي، لم يكتفِ برسم خريطة للمواقع داخل «العربية»، بل قام، ومعه مجموعة المؤسسين، بتفصيل دينامية عمل كل موقع من خلال علاقته بالواقع، وذلك ليمرّر، أو (على نحوٍ أدقّ) «ليربّي»، الفلسطينيين بحسب أنموذج مثالي؛ أنموذج «الفلسطيني» في السياق الاستعماري الإسرائيلي.

إحدى الحالات التي تمثّل نمط العودة والتموضع في «العربية» هي حالة الأديبة نجوى قعوار-فرح، كما يتبيّن من مقالتي نقد كتبهما توما. المقالة الأولى نُشِرت في **الجديد** في عام 1956 (العدد 8)، تحت عنوان «عابرو سبيل: مجموعة قصص قصيرة لنجوى قعوار-فرح»[101]. وبعد عام (العدد 12)، نُشِرت المقالة

الثانية، «طرق ومصابيح لنجوى قعوار–فرح». تنتمي قعوار–فرح إلى مجموعة الأدباء والمثقّفين الذين نجوا من حرب 1948، واستمرّت في كتابتها الأدبية ونشاطيها الاجتماعي والسياسي بعدها أيضًا. وهي لم تكن تابعة لتيار سياسي محدد، لكن بسبب مكانتها العامّة كأديبة وشخصية معتبرة ذات تأثير في المجتمع، حاولت السلطة ومجموعة **الجديد** التأثير في طريقة عودتها وموقع تمَوضُعها في «العربية». صدرت مجموعتها **عابرو سبيل** في بيروت، ووصلت إلى جمهور القرّاء الفلسطيني بتصريح من السلطات الإسرائيلية[102]. وعلى الرغم من ذلك، فإن سياق النشر في بيروت والطريقة التي وصلت بها المجموعة القصصية إلى الجمهور الفلسطيني في البلاد غير واضحين؛ إذ لم تكن في حينها حركة للناس و/ أو للبضائع بين المجتمع الفلسطيني في إسرائيل والعالم العربي. في بداية مقالته، يشير توما إلى أن قعوار–فرح هي ممّن كتبوا قبل الحرب وبعدها، ويدّعي أنها من أول وهلة تبدو موضوعات قصصها غريبة وغير مرتبطة براهن واقع حياة «الأقلية العربية». لكن يستدرك توما نفسه، قائلًا إن جوهر هذه القصص يتناول مظاهر حياة الفلسطينيين اليوم: «وإن بدت مواضيع هذه القصص، في بعض الأحيان، غريبة عن أوضاع الأقلية العربية الراهنة، فهي في جوهرها تعالج مظاهر حياتنا اليومية. ومع هذا فأغلب لوحاتها [الأدبية] تصوّر عهدًا مضى ومجتمعًا مزّقته الكارثة التي حلّت بشعب فلسطين العربي وشرّدته. ولكن هذا لا يقلل من شأنها أو من رسالتها»[103].

يعبّر توما هنا، على العكس مما اعتاده، عن موقف متسامح تجاه قعوار–فرح، وذلك بهدف إدخالها إلى مجموعة النمط الأوّل من العودة والتموضع داخل «العربية». فنراه يطوّر ادّعاءه، قائلًا: «فنجوى في هذه القصص ثائرة، ولو في دعة، وناقمة، ولو في شيء من الورع، وأبطال قصصها التي تعالج الحياة، تتّسم بالغضب الهادئ الليّن على قيم الأغنياء ومجتمع الأغنياء وتتّسم بالتمسك بالمثل العليا... وتكره نجوى الظلم والفساد، وتكره حياة الأغنياء، و«المتفرنجين» وتتغنّى بالحياة المستقيمة وتهفو إلى حياة القرية الآمنة...»[104].

قراءة توما هذه تعرض المشترك المرغوب فيه بينه وبين قعوار–فرح من حيث مواقفهما الأساسية تجاه النظام الاجتماعي. المشترك المرغوب فيه هنا هو بنية شعورية نافية للظلم الواقع من حياة الأغنياء وقيمهم. قعوار–فرح، بحسب توما، تضع نفسها إلى جانب المُستغَلين ضد المستغِلين وتحالفهم مع «الغرب». لكن على الرغم من البنية الشعورية المشتركة، فإن، بالنسبة إلى توما، هذا بحد ذاته لا يكفي: «ولكنها في كرهها وحبّها تبدو كأنها تقف على الطريق تشاهد موكب الحياة يسير في طريقة لا قِبَل لها بتغييره أو التعرّض له... ولعل اختيارها عنوان المجموعة كان تعبيرًا صحيحًا عمّا تشعر به وما تريد أن تنقله إلى قارئها»[105]. وكي يدعم توما موقفه هذا، الداعي إلى التدخّل في موكب الحياة وتغييره عوضًا عن وصفها من موقع عين الطائر الرقيق والحساس، فهو يعرض الموضوعة المركزية في هذه القصص: العلاقات الاجتماعية بين الناس: آباء وأبناء، نساء ورجال، قضايا الزواج. وهنا أيضًا يدّعي أن المعالجة الأدبية التي تقوم بها قعوار–فرح مليئة بالحيوية، وهنا تقف إلى جانب المعدَمين والمقموعين أيضًا، لكن المعالجة «تبدو من فوق، هي أقرب إلى السطحية منها إلى العمق وهي أقرب إلى الخيال منها إلى الواقع»[106]. هنا يتراجع توما ويقول: «لا يحقّ لنا أن نأخذ على الأديبة نجوى اتّجاهاتها الفكرية أو عواطفها، ولكن هذه الاتّجاهات أفاضت على بعض القصص شيئًا من الغيبية والدراماتية المفاجئة التي أضعفت من سبك بعض قصصها... وكلمة أخيرة بشأن أسلوب الأديبة

نجوى... يقولون [وَ] بحق إن المضمون يقرّر الأسلوب ويتكيّف معه وهذا ما يجعل أسلوب الأديبة نجوى يتّفق مع موضوعات قصصها. وهو أسلوب وادع ليّن عامّة، ودراماتيكي خيالي في بعض الأحيان. وهو أسلوب يسهّل على القارئ التدرّج والسير مع نجوى حتّى تروي له ما تريد...»[107].

يقوم توما بخطوات تحليلية وفكرية عدة لافتة من ناحية الأديبة، وفي الوقت ذاته هي مهمّة من ناحية العملية التي يستطيع النقد أن يقودها. فبداية، يكرّر مشددًا على اللقب «أديبة» قبل اسم «نجوى». وبهذا فهو يميز بين الأديبة وما تكتبه، وآرائها ومشاعرها الشخصية، وذلك إلى تلك اللحظة التي تفضي هذه إلى المبنى الأدبي. فبحسب منهجية توما، في هذا المفترق يجب على الناقد أن يتدخّل. هو يشير إلى المميزات الموضوعاتية والأسلوبية لدى الأديبة، والمأخوذة من عالم أفكارها ومشاعرها، ويبرز العلاقة البنيوية بينها. بهذه الخطوة التحليلية يحدد نوع الأدب الذي تؤلفه قعوار-فرح، والذي لا يستطيع إلا أن يتبنى مميزات أسلوبية غيبية ودراماتية خيالية. إن خطوات توما التحليلية تؤدي بالقارئ إلى إثارة الأسئلة التالية: ما المشكلة في التضامن مع المُستغَلين المعدَمين والتمرّد ضد الأغنياء الذين يستغلونهم ويسرقونهم؟ أضف إلى ذلك: ما المشكلة في الغيبية والدراماتية؟

يستخدم توما المصطلحات العربية المأخوذة ممّا يمكن تسميته الخطاب «ما قبل العلمي». هذا هو خطاب أخلاقيات دينية، وتوما يفترض، بحقّ، أنه شائع في أوساط قرّائه وقرّاء قعوار-فرح. إن الهدف الذي يسعى إليه توما، هو قَنوَنة هذه العواطف والأخلاقيات باتّجاه أكثر عقلانية، موقف نقيض الغيبية، وإلى قيادة تغيير مخطَّط له لـ «موكب الحياة» عوضًا عن استخدام الدراماتية. من وجهة النظر هذه إلى العالم، ينهي توما مقالته قائلًا: «ومَهما يكن من أمر فإن هذه المجموعة تدل على أن نجوى قعوار-فرح وقفت في هذه المجموعة القصصية مع القوى التي تسير إلى النور والحياة ولو كان في وقوفها شيء من التحفّظ الذي يفرضه عليها فكرها واتّجاهها الديني»[108]. الدين، في هذه الحالة المسيحية، يضع الفلسطيني في موقع عدم القدرة على التدخّل في حياته وتغييرها. فهو يعتمد على قوى غيبية غامضة ستقوم، فجأة، بحدث خلاص مرّة واحدة. يشير توما إلى قرّائه على أن هناك مسارًا آخر: العودة والتموضع في «العربية»، ذلك رأس المال الرمزي الجماعي الذي بامتلاكه ستتشكّل وكالة عقلانية لتغيير مخطّط مسبقًا.

بعد عام، نشر توما مقالة أخرى في **الجديد** عن المجموعة القصصية الجديدة لقعوار-فرح، **دروب ومصابيح** التي تتناول فيها قضية اللاجئين الفلسطينيين وعلاقات العرب باليهود[109]. ويرى توما في هذه المضامين تطوّرًا مرغوبًا فيه عند المؤلفة، حيث أصبحت شريكة في النضال بعد أن كانت تقوم بدَور المشاهِدة لنضالات الحياة. لكن، بحسب توما، الانتقال لم يجرِ على نحوٍ سلس، ويبرز فيه عدد من التخبّطات والمشاعر المتضاربة التي تعبّر عن حقل الصراعات الذي تعيشه قعوار-فرح. ويصف هذه القوى المتصارعة التي تصوغ عملية الإبداع عندها كالآتي: «ولكن تطوّر نجوى من موقف المُشاهد للحياة إلى موقف المكافح في معركتنا، يتمّ في ظروف صراع فكري لا بد أن يتميز بالتناقض بين موقفين. وهذا الصراع أمر طبيعي لا يمكن أن يتمّ تطوّر إيجابي بدونه. ولعل هذا الصراع يبدو أكثر ما يبدو في مقدمة نجوى لدروب ومصابيح التي يمكن اعتبارها «مجاهرة إيمان» صريحة وصادقة. ففي هذه المقدمة تؤكّد نجوى: 'إن رسالة الأديب هي

أن يصوّر الحياة حينًا وينقدها حينًا آخر ويشرّع لها طريقًا أفضل في كثير من الأحيان' ولكنها تعود بعد ذلك بقليل، وهنا يبدو الصراع قويًا، فتعلن... بعد أن تذكر أن الكاتب قد يجد نفسه مضطرًا إلى النقد والتشريع: 'ولعله (الأديب) هنا إذا أراد النقد والتشريع قد لا يجد القصّة أفضل أداة له، بل النقد والتشريع المباشرين، وربّما تكون أداته القصيدة أو المقالة. فواجبه الأوّل في القصّة أن يكون صادقًا في تصوير الناس والمجتمع كما هما، وليس من مجال لتدخّله المباشر'. وفي اعتقادنا أن شدة الصراع الفكري في أدب نجوى يعود الى بقايا غيبية لا تزال تتمسك بها»[110].

من وجهة نظر توما، الصراع ليس مشكلة بذاته، لكنه جزء مشكّل لعملية التطوّر. هنا تنغرز سكّين توما النقدية في أبعاد هذه الدينامية على الموقف الذي تطوّره المؤلفة وعلى تَمَوْضُعها في ما يسمّيه «صحراء التجريد» التي تنبع من غيبيتها. تعلن قعوار-فرح أنها إذا خُيّرت بالانتماء إلى مجموعة الظالمين أو مجموعة المظلومين، فستختار المجموعة الثانية. في رأي توما، البلبلة بين هُوية السيد والعبد في سياق واقع الفلسطينيين هو نسخ لعلاقات القوى وقبول الواقع كما هو. يستنتج توما من هذا التحليل أن «... هذا يجعل من أدب نجوى أدبًا تشيع فيه الحيرة والقلق، ومثل هذا الأدب لا يمكن أن يكون قويًا كما نريد، وحيويًا كما يمكنه أن يكون»[111].

بعد أن يدعم توما موقفه هذا من طريق تحليل مقاطع من قصص المجموعة، يوسع جبهته باتّجاه القوى الأخرى الفاعلة في «العربية». فيذكر نقّادَ أدب مدحوا هذه المجموعة، ويشير إلى أنهم ممثّلو موقع السلطة الرسمي في «العربية»: «ونحن نعتقد أنهم أساءوا إلى نجوى وإلى أدبها وصدروا في ذلك عن وحي رجعي خطير هو الدعوة إلى الاستكانة إلى الظلم، بل تمجيد الظلم والترحيب بالألم 'كطريق للخلاص'. إن هؤلاء المقرظين الذين كتبوا في **اليوم** وغيرها أرادوا أن يدعوا الأقلية العربية في إسرائيل إلى الاستكانة للاضطهاد القومي وقبول ذلك الاضطهاد كأمر يمنح الإنسانية. إن هؤلاء المقرظين كما قلنا أساءوا إلى نجوى واستخدموا كلمة من كلماتها خارج نطاق لوحة من اللوحات أو بالأحرى أخرجوا رأيًا من إطار تامّ يصوّر أمرًا معينًا. ولكن نجوى أعانتهم على ذلك باختيارها هذا الأسلوب من التعبير وهذا المضمون من الفكر المتصارع مع أفكار أخرى»[112].

يكشف توما، ويُدين، استخدام السلطة، عبر صُحُفها، أدبَ قعوار-فرح كي يجري تقبُّلُ الوضع القائم، وتَطَبُعُنُ (من «طبيعة») شكل محدد من «العربية». ويؤطّر عَودةَ قعوار-فرح وتَمَوْضُعَها في «العربية» في موقع يقبل المبنى العاطفي الديني كجزء من التراث الشرعي، لكن غير الكافي من أجل أن يواجه السياق الاستعماري الجديد. أضف إلى ذلك أن توما يرى في الأدب حالة من النضال على طابع الجماعة التي كانت في مرحلة التشكّل، وصراعًا دائرًا بين أجهزة السلطة والقوى المعارضة لها في أوساط الفلسطينيين. لذا، في خاتمة مقالته يتبنّى قعوار-فرح باعتبارها جزءًا من هذه القوى التي تصارع على طابع هذه الجماعة: «قد يكون في نقدنا بعض الحدّة، وحتى القسوة على نجوى، ولكن ذلك يعود إلى شعورنا بأهمّية إنتاجها الأدبي وإيماننا بطاقتها الكامنة التي بدت من خلال **دروب ومصابيح**. ونحن نشعر بأننا لا نحتاج إلى مخاطبة نجوى بليونة، فقد اشتد عود أدبها ولم تعد تحتاج إلى حماية. فأدب نجوى مثل الشجرة النامية التي لم تعد تحتاج إلى الحماية من

تقلّبات الطقس، بل هي تحتاج إلى تقليم وتشذيب»[113].

يموضع هذا الوصف قعوار–فرح بصفتها أديبة في منتصف طريقها الأدبية، لذلك يقترح عليها النقد طرائقَ للارتقاء بإبداعها في اتّجاهات أكثر «أدبية». ففي رأي توما، كلما غاصت قعوار–فرح في واقع الفلسطينيين أكثر، وتموضعت فيه، تَحسنَ التشكيل الأدبي الخاصّ بها. وفي الوقت ذاته، الغوص في الحياة – وذلك على العكس من المشاهدة من الجانب أو من فوق – سيؤدي بالضرورة إلى مواقف اجتماعية وسياسية وأدبية معارِضة للسلطة بطريقة عقلانية، تستطيع أن تقود إلى تغيير الحياة على نحوٍ مخطَّط له.

من وجهة نظر توما، الأدب هو جزء من عملية بناء حياة الفلسطينيين، ويحدد النقد الأدبي طبيعة هذا الأدب، لذلك فهو يحدد طبيعة الحياة ذاتها. من التحليل الذي عُرِضَ يثار الانطباع أن هناك نوعًا من المباشرة؛ قربًا يُغبّش البعد المعياري الحداثي بين النصِّ الأدبي – الإبداع والنقد على السواء – وأجزاءِ الحياة الأخرى. ويبدو أن الانتقال بينها يمثّل حالة دينامية من الإلحاح والاستعجال، و/ أو نوع من الطوارئ، في لحظة إنشاء حلبة «العربية». وإن تأمّلنا في كمّية النصّ الأدبي الذي أُنتِج في هذه الفترة وبجودته، فسنلاحظ ثراءً كبيرًا؛ إذ استُخدِم الأدب طريقة للتعبير وإنشاء الجماعة الفلسطينية المتشكّلة تحت حكم السلطة الصهيونية. في مرحلة لاحقة، سنحاول فحص عملية انزياح حقل التناقضات الاستعماري إلى مجال الأدب. أمّا الآن، فسنرى كيف أن الإلحاح والاستعجال يبرزان أيضًا في موقع السلطة، وهي (السلطة) التي تعبّر عنها في النقد الأدبي الذي كتبه خبراء مستشرقون بشأن حقل الأدب الفلسطيني الآخذ في التشكُّل أمامهم.

ثالثًا: نقدُ الخبراء المستشرقين ونقدُهم الأدبي

كان النقد الأدبي إحدى الوسائل الرئيسة التي استخدمها الخبراء المستشرقون الذين عملوا في أجهزة الدولة، بهدف توجيه عودة الفلسطينيين في داخل «العربية» وتحديدها وتموضعهم. فمباشرة بعد انتهاء حرب عام 1948، نُشِرَت في **اليوم**، وفي **حقيقة الأمر** الهستدروتية أحيانًا، مقالات في النقد الأدبي باللغة العربية، كانت موجَّهة إلى القارئ الفلسطيني. ومع انتهاء العَقد الأوّل بعد إقامة الدولة، كان هناك الكثير من المنابر الصحافية الإضافية التي استخدمتها السلطة وأجهزتها في مسعاها للسيطرة على «العربية» وصوغ هيئتها والمواقع داخلها. وكان من أهمّ هذه المنابر مجلة **الشرق الجديد**، وهي مجلة الجمعية الشرقية الإسرائيلية التي كانت موقعًا لنشاط موظّفي الحكم وناشطي مجموعة المستشرقين الإسرائيليين، ومما لا شكّ فيه أن جمهورًا أوسع من القرّاء شارك فيه أيضًا. من هنا، من الممكن رؤية هذه المجلة كحلبة عرضَ من خلالها الخبراء المستشرقون مواقفهم، وتعرّفوا إلى مواقف زملائهم ودرسوها وناقشوها وحللوها وطوّروا استراتيجيات خطابية للسيطرة على الفلسطينيين في إسرائيل. في سياقنا هنا، سنفحص مقالات في النقد الأدبي نُشِرت في العقد الأوّل بعد عام 1948، من أجل فهم الخطاب الداخلي لجماعة الخبراء بشأن الفلسطينيين، وهو خطاب رمى إلى تطوير استراتيجيات لصوغ حلبة «العربية» على شكل محدد، أي الدمج عبر حد أدنى من الولاء لدولة إسرائيل، وبناء «العربي الإسرائيلي».

كان نقاش الخبراء بشأن الفلسطينيين في إسرائيل حاضرًا في **الشرق الجديد** منذ العدد الأوّل الذي صدر

في عام 1949، كما رأينا سابقًا في مقالة ميخائيل أساف، حيث كتب المشاركون في المجلة في مجالات التربية والمجتمع والاقتصاد والدين وغيرها، إلا أن النقاش بشأن الأدب الفلسطيني الذي تطوّر في إسرائيل بعد عام 1948، بدأ في أواسط الخمسينيات. وكان من أوائل الذين كتبوا بشأن هذا الموضوع إلياهو كزوم ويعقوب لانداو وشموئيل موريه. وشغل كزوم ولانداو مناصب مختلفة في أجهزة السلطة، وتحديدًا في أجهزة استخبارية، بينما كان موريه مستشرقًا معروفًا عند الجمهور الإسرائيلي.

في عام 1956، نُشِرَ أول مرّة في القسم الأدبي من **الشرق الجديد**، (مج. ز، العدد 3) التصنيف «أدب عربي إسرائيلي»، وفيه مراجعتان لكزوم. تناولت المراجعة الأولى قصص نجوى قعوار-فرح، بينما تناولت الثانية، وكانت تحت عنوان «الشعر العربي في إسرائيل»، ديوان شعر من تحرير ميشيل حداد، ومجموعة شعرية من تأليف جمال قعوار[114]. وسنتّخذ من المراجعة الثانية مدخلًا لفهم طريقة الإنشاء الخطابي الذي يقوم به كزوم للتصنيف «أدب عربي إسرائيلي»؛ إذ يفتتح مراجعته هذه بوصف الميزة الأساسية للشعر العربي، وهي بحسبه: الجمود، حيث يدّعي أن تغيير الشعر العربي لن يأتي إلا من اتّصال مع ثقافة أخرى، أرقى منها. ويفسر لقرّائه أن صيغة الشعر العربي بقيت على حالها عبر عصور طويلة، ولم تحصل فيها تحوُّلات جذرية، وأن مبدعيه رفضوا كل تأثير من عوامل خارجية وغريبة. لم تنكسر هذه الصيغة إلا عندما هاجرت مجموعة من الشبّان العرب إلى الولايات المتحدة، حيث خرجت هناك من عزلتها الروحانية وحصلت على مفاهيم أخرى عن فن الشعر والفكر[115]. وبحسب كزوم أيضًا، لن يأتي التغيير من مجرّد الاتصال بثقافة أخرى، بل على العرب الهجرة إلى ثقافة أكثر تطوّرًا والاستقرار فيها من أجل التحرّر من الجمود الثقافي والعزلة الروحانية التي يعيشونها. وفي حالة الفلسطينيين، وفق رأي كزوم، حصلت عملية مشابهة لذلك: فهم فُصِلوا عن الثقافة العربية، استقرّوا في المجتمع الإسرائيلي، وهكذا تحرّروا من جمودهم. بَيدَ أن كزوم يتحفّظ عن ذلك، فالعملية لا تزال في بدايتها: «بدرجة أقل بكثير حتى الآن – لكن لا يمكن التغاضي عنها – أثّرت البيئة الإسرائيلية في الشباب العربي الذي نشأ وتطوّر في إسرائيل، والكتب التي أمامنا تعكس إلى حد ما هذا التأثير»[116]. إن الموازاة المقارِنة التي يقوم بها كزوم بين شعراء «المهجر» (مجموعة من الشعراء في الجوالي العربية المهاجرة في الأميركتين في النصف الثاني من القرن التاسع عشر) والشعراء الفلسطينيين الواقعين تحت الحكم الإسرائيلي، مُهِمّة لا بكونها تعكس فهم كزوم للفلسطينيين كمهاجرين فحسب[117]، بل كون عملية التغيير أيضًا ثابتة، أي لا يمكن العودة منها إلى الوراء؛ الهجرة وتغيير صيغة الشعر هي تحوّلات عميقة.

ثمّ ينتقل كزوم إلى وصف الجديد والمميز في كتاب الشعر الذي حرّره حداد: «[الكتاب] الأوّل هو أنطولوجيا من تحرير ميشيل حداد، محرّر ومؤسس مجلة **المجتمع** التي تصدر في الناصرة، وهي تحوي 17 شاعرًا إسرائيليًا، أربعة منهم يهود قَدِموا من العراق. ولا نلاحظ هنا الموضوعات المتعارف عليها في الشعر العربي، ولا الأوزان التقليدية. وعلى الرغم من عدم وجود آفاق جديدة واسعة بعد، فإن التحوّل يبرز باتّجاه طريق جديدة في الشعر العربي الإسرائيلي»[118].

من نافل القول، إن الأنطولوجيا هي مداخلة سياسية في حقل الأدب، تُعرّف مجموعات أدبية بحدود غير أدبية، مقارنة بمجموعات متشابهة أخرى. يعلن كزوم هنا عن مجموعة الشعر العربي الإسرائيلي من طريق تمييزها من الشعر العربي عمومًا، وبطريقة غير مباشرة – من طريق تمييزها من الشعر الإسرائيلي باللغة

العبرية. ففي مقابل الشعر العربي، يتطوّر الشعر العربي الإسرائيلي ويتقدم، أما في مقابل الشعر العبري (والشعر الغربي الحداثي عمومًا)، فلا يزال في مرحلة تطوّرية أولى. ويدّعي كزوم أن هذه الدينامية يُعبَّر عنها في مضامين الشعر وأوزانه: «حقًا، إن الموضوعات هي في الأساس أحلام وأشواق وحنين لا ينتهي: أضواء وظلال مرحلة الشباب كما يسمّيها لونجفيلو؛ لكن التجديد هو في غياب انشغال الشاعر الأناني بذاته، وغياب ميول الاحتفاء بالذات التي تميز معظم الشعراء العرب في العصور كلها. ونجد، تحديدًا، لدى الشعراء الشباب منهم، مثل أحمد توفيق سعيد (في الحقيقة تقريبًا هؤلاء الشعراء كلهم هم في جيل العشرينيات)، نغمة إنسانية غير موجودة في الشعر العربي، عدا شعراء 'المهجر'»[119].

وصف كزوم للشعر العربي في إسرائيل، في هذه الأنطولوجيا التي يقوم بمراجعتها، مبني على محورين خطابيين: الفئة العمرية والمضمون. فمن جانب الفئة العمرية، إن كان معظم الكتّاب في العشرينيات من العمر بالتقريب، يُفهم من ذلك أنه تعلم في جهاز التربية الإسرائيلي. أمّا من جانب المضمون، فيشير كزوم إلى أنه لا يوجد لديهم «أنانية ومفاخرة» الشعراء العرب، وعوضًا عن ذلك ثمّة نغمة «إنسانية». هذا الوصف يحيل إلى عملية تطهير أعضاء هذه المجموعة من عروبتهم من جانب، وإلى إنشاء عروبة إسرائيلية من جانب آخر. بَيدَ أن العروبة الإسرائيلية تتّسم بأنها ناقصة وغير مكتملة، ولا تزال في مرحلة الشباب المبكّر، على حد تعبير كزوم، لذا من ناحية جمهور قرّائه عليها أن تكبر وتتطوّر أكثر؛ وتستطيع إنجاز ذلك عبر التطهير والغرس، وهذه بدأت تُؤتي ثمارها على شكل الشعراء العرب الإسرائيليين المشاركين في الأنطولوجيا.

في هذه المرحلة من المراجعة، يستحضر كزوم جمال قعوار مثالًا على نجاح العملية التي يتحدث عنها. فإن كان الشعراء في الأنطولوجيا يتموضعون على المراحل التطوّرية الأولى بحسب سلم قياس كزوم، تخرّج قعوار تقريبًا من عملية التطهير والغرس: «إن تمرّد جمال قعوار جريء وذو أبعاد أعمق، فهو إضافة إلى موضوع شعره (احتجاج على طريقة جبران[120] ضد الزواج القسري)، انفصل عن الأشكال الشعرية العربية التقليدية. فشكل شعره هو أقرب إلى ما نُسمّيه بالأدب الفرنسي (Vers Libres) الذي يُبقي على بعض القوافي، وإن بشكل غير منتظم، لكن الوزن حرّ – مثل الشعر الذي كُتِب في إنكلترا أساسًا في القرن التاسع عشر. وقعوار لا يتردد في استخدام كلمات من اللغة المحكية ومصطلحات الحياة اليومية، هذا ما أثار حفيظة النقّاد العرب في البلاد»[121].

هكذا مرّ قعوار بعملية تطهير – فهو قطع مع كل ما له علاقة بالشعر العربي، وهو قابل للمقارنة مع تقاليد شعرية حداثية غربية من القرن التاسع عشر بعد أن تبنّى أجزاء منها، وبهذا انضمّ إلى الثقافة الإنسانوية، لكن لأنه ليس حداثيًا تمامًا، لا يزال يراوح في القرن التاسع عشر. ويدّعي كزوم أمام قرّائه الخبراء، في الحقيقة، أن «العربي الإسرائيلي» سيكمل عملية تطهيره فحسب في حال قطع علاقاته كلها بالثقافة العربية، وتبنّى تقاليد غربية، مثل الفرنسية أو الإنكليزية، ليعيد صوغ شعره، أي ثقافته.

يرسم كزوم عبر هذه المراجعات لقرّائه موقع الشعر العربي الإسرائيلي والديناميات التي يجب نسخها كي تُصاغ بنية المصادرة والحصار، أي مصادرته من الفضاء الثقافي العربي وتكريسه كملحق للثقافة العبرية الإسرائيلية باعتبارها ممثّلة الحداثة الغربية. ليس من المجازفة الافتراض أن كزوم يعي مكانة الشعر في الثقافة

العربية، وكونه الموقع المركزي فيها. الشعر ليس حقلًا فرعيًا آخرَ في «العربية»، إنما أنموذج لعمل الحلبة عمومًا. لذلك ما يسعى له كزوم هو قطع «العربية» عن عروبتها وشحنها من جديد بوجبات من الثقافة الغربية، كما تجسّدت في الثقافة العبرية الصهيونية. هذا المسار من العودة والتموضع في «العربية» يبنيه كزوم للخبراء والمستشرقين والموظّفين جمهور قرّاء **الشرق الجديد**.

تركّزت مراجعة كزوم في مثالين لـ «العربي الإسرائيلي» بمستويات مختلفة. بعد ذلك بعامين، في عام 1958، نُشِرت في المجلة نفسها مقالة لشَموئيل موريه «الأدب باللغة العربية في دولة إسرائيل»، يحاول فيها تشخيص حقل الأدب العربي كله[122]. كانت هذه المقالة هي الأولى في **الشرق الجديد** التي تعمل على الأدب العربي في إسرائيل كحقل واضح المعالم والحدود. وبعكس كزوم، يعرض موريه المواقع المختلفة في الحقل، لكنه يستخدم التشكيلات الخطابية ذاتها، التطهير والغرس. ولا يكتفي موريه بتطهير الأدب والشعر العربيين المُطالَبَين بتبني الصهيونية الغربية؛ بحسبه يجب التطهُّر من القومية العربية في أشكالها وتعبيراتها المختلفة.

يفتتح موريه مقالته بترسيم حدود حقل الأدب العربي في إسرائيل. **الحد الأوّل** الذي يرسمه هو فصل حاضر الحقل عن ماضيه القريب وقطعه عنه، أي الماضي الذي سبق قيام دولة إسرائيل. أمّا الحد **الثاني**، فهو إبعاد الكتّاب اليهود العراقيين عن هذا الحقل، بعد أن كانوا أعوامًا جزءًا منه إلى جانب الكتّاب الفلسطينيين. يضعهم موريه في حقل العبرية، ويرى فيهم وسيلة للترجمة بينها وبين العربية. ويؤسس لهذا الحد الأوّل، عبر الادّعاء أن في فترة الانتداب البريطاني كان الأدب العربي الفلسطيني ضحلًا، ومن عمل فيه هرب مع إقامة الدولة، ولو بقوا ما كان ذلك ليكفي لتطوير الحقل: «في فترة الانتداب البريطاني لم يكن الأدب العربي بمستوى عالٍ. فقد كان ينقصه الأصالة والعمق، حيث تركّز على مشكلة أرض إسرائيل، الحرب ضد الصهيونية والبيت القومي اليهودي [...] الأدباء القومجيون تركوا البلاد مع إقامة الدولة واستمرّوا بنشاطهم الأدبي في الخارج»[123].

يحدد موريه هنا نقطة الصفر للأدب العربي في إسرائيل. فهو يدّعي أن الأدب الذي كُتِب قبل حرب عام 1948 لا يمتّ بِصِلة لتطوُّر حقل الأدب، ولا يرتقي إلى معايير الجودة، ولا يهتمّ إلا بـ «مشكلة أرض إسرائيل»، والكتّاب أنفسهم الذين لو بقوا لكان يمكنهم أن يطوّروا الأدب، «تركوا» البَلاد. هكذا يحدد نقطة بداية الأدب وهي «نظيفة» من الفاعلين العرب «القومجيين». تتطابق نقطة الصفر هذه للأدب العربي في إسرائيل مع نقطة الصفر لإقامة الدولة، وهذه الأخيرة هي التي أدّت إلى ما عليه الأولى من هيئة الآن. وبغية التشديد على خطّ الادعاء هذا، يتابع موريه: «إن الهروب الجماعي لعرب أرض إسرائيل حوّل العرب إلى أقلية، غالبيتها الساحقة من القرويين. الكتّاب القلائل الذين بقوا في البلاد تقريبًا لم يكتبوا شيئًا، لأنهم أرادوا أن يروا ما سيلد الغد. والمفاجأة أيضًا من تطوّر الأحداث بالشكل الذي آلت إليه ودوافع نفسية مختلفة شلّت نشاطهم. لذلك، في الأعوام الأولى بعد إقامة الدولة، كان يبدو أن الأدب العربي في إسرائيل قد انتهى»[124].

يطهّر موريه لحظة تأسيس هذا الحقل بعملية مركّبة من ثلاث خطوات: **الأولى** هي هروب جماعي

للسكّان، بحسب وصفه. و**الثانية** أن الذين نجوا وبقوا هم قرويون، أي لا علاقة لهم بالمدنية التي تعمل كوسيط، أو التي تُمكّن من ظهور الأدب. و**الثالثة** أن الأدباء الذين بقوا كانوا في حالة صدمة شديدة، حتّى إنهم فقدوا القدرة على الكتابة. بهذه الخطوات «ينظّف» موريه الحقل من بقايا الماضي، ويقيم حدًا بينه وبين الحاضر، ويرسم حدود حقل الأدب العربي في إسرائيل.

الحد الثاني الذي يرسمه موريه، هو تمييز اليهود العرب، ولا سيما العراقيين، في حقل الأدب العربي. وهنا أيضًا نرى أن ادّعاءه مبني على التطهير والغرس، وإن بطريقة مختلفة إلى حد ما: «مع قدوم جماهير من اليهود من البلدان العربية، وبالتحديد يهود العراق في عامي 1950 و1951، شكّلت الجالية اليهودية العراقية نواة إحياء الأدب في اللغة العربية. بين الآتين من العراق كان كثيرًا من الشعراء والأدباء مع تجارب وخبرات وأسماء مشهورة. وكان منبرهم الأدبي الأساس الصفحة الأدبية الأسبوعية لجريدة **اليوم** التي بدأت بالصدور في عام 1948، وإلى حد ما الأسبوعية **حقيقة الأمر**. الجيل الأصغر من الشعراء الآتين من العراق أحضر معه 'الشعر الحرّ (Free Verse) ' الذي أخذ هيئته الحالية بتأثير من الشاعرين العراقيين بدر شاكر السياب والسيدة نازك الملائكة»[125].

بحسب تحليل موريه، الدمج بين يهود العراق ومنابر صحافية مؤسساتية صهيونية هو الذي أدّى إلى زراعة البذرة الأولى للأدب العربي في إسرائيل؛ إذ يصف الشعراء الآتين الشباب كحمَلة بذرة التقدم، ويقوم بهذا بتصنيف صهيوني داخلي بين الجيل القديم والجيل الجديد. اللافت هو أنه يشير إلى شاعرَين محددَين قادا التغيير الدراماتي في الشعر العربي الحداثي، حيث على العكس من إلياهو كزوم، لا يبدو أنه يرى الشعر العربي كوحدة واحدة متجانسة في جمودها. في الأحوال كلها، هو يدّعي أن الكتّاب الفلسطينيين لا يستطيعون «إحياء» الأدب العربي في إسرائيل وحدهم، وهم بحاجة إلى مساعدة الشعراء الشبّان الصهيونيين الذين سيقومون بتعريفهم إلى تقدم الشعر الغربي الحداثي.

لكن يتبين أن لهذه المجموعة من الكتّاب الذين هاجروا من العراق مَهَمّةً أهمّ بكثير من إحياء الأدب العربي. ففي الأعوام الأولى بعد هجرتهم إلى البلاد، استخدموا رأسمالهم الرمزي العربي كي ينخرطوا في أجهزة الدولة، لكن يبدو أن عليهم كذلك أن يمرّوا بعمليتي تطهير وغرس من جديد. وبعد أن يذكر موريه الكمّية الضئيلة من الكتب التي نشرها يهود العراق بالعربية بعد هجرتهم، وانشغالهم بالكتابة الأدبية التي تنشر أساسًا في صحافة النظام، يبدأ برسم الحد الثاني: «هؤلاء الأدباء اليهود العراقيون اضطرّوا إلى استثمار جهدهم كله بتعلّم اللغة العبرية حتّى يستطيعوا الاندماج في حياة هذه البلاد من النواحي الروحانية والاجتماعية والاقتصادية والاهتمام برزقهم: [...] الانشغال بالأدب العربي هو جانبي فحسب [...] فهم منشغلون اليوم أساسًا بالترجمة من الأدب العربي إلى العبرية وبالعكس»[126].

يوجّه موريه يهود العراق إلى مسار يختلف عن مسار الفلسطينيين في إسرائيل من ناحية علاقتهم بالأدب العربي والثقافة العربية عمومًا، وبهذا فهو يخرجهم من حلبة «العربية». على هؤلاء اليهود العرب أن يمرّوا بعمليتي نزع وتطهير من «العربية»، وغرس لغة عبرية قومية فيهم. وعلى الرغم من أنه يدعي أن انشغال يهود العراق بـِ «العربية» هو جانبي، فإن كونهم مترجمين حدا بهم أن يكونوا جسرًا بين «العربية» والعبرية،

لذا فهم غير «طاهرين» تمامًا، ومكانتهم هي عبارة عن منزلة بين حلبتين لغويتين جماعيتين. هذه الخطوة التي يقوم بها موريه ترسم حدًا ثانيًا لـ «العربية» في إسرائيل، حيث يريد أن يطابق بين الانتماء القومي/ الوطني واللغة. وضع هذين الحدين، الحَدود الزمنية للحقل وتطابُق القومية واللغة، يُطهِّران «العربية» ويحضّرانها لتُغرَس بالبذور الإسرائيلية. وهي تؤطّر حقل الأدب العربي الذي يعمل وَفقًا لمنطق النظام الصهيوني؛ لأنه صُنِع كملحق للمشروع الصهيوني، ولأنه يعمل بحسب حدود زمنية قومية صهيونية.

بعد أن وضع الحدود الخارجية، ينتقل موريه إلى وصف بنية الحدود الداخلية. وهذه، إلى حد بعيد، هي اشتقاق من تلك الخارجية، حيث يقيسها موريه بعلاقاتها بنقطة الصفر الإسرائيلية، وبحسب مدى تطابق القومية واللغة في السياق الاستعماري. ويرى أن الفضاء الداخلي للحقل الأدبي في إسرائيل يُقسم صنفين أساسيين: الشيوعيين وغير الشيوعيين. ويعرض صنف «الشيوعيين» ككتلة واحدة متجانسة، بينما يعرض صنف «غير الشيوعيين» كعلمانيين ومتدينين (مسيحيين). الشيوعيون لا يعملون بحسب معيارَي موريه الأساسيين، فهم بدأوا نشاطهم قبل نقطة الصفر الإسرائيلية، وهم لا يقبلون، مبدئيًا في الأقل، العلاقة «الأساسية» بين اللغة والقومية. في ما يتعلق بغير الشيوعيين، تفي المجموعتان بالمعايير التي وضعها موريه، ولكل منهما أسبابها المختلفة. مجموعة العلمانيين تشكّلت مع نقطة الصفر الإسرائيلية، وهي تقبل العلاقة لغة – قومية، لكن بسبب نقطة الصفر الإسرائيلية، بحسب موريه، فإن قوميتهم إسرائيلية، لا فلسطينية. مجموعة المتدينين المسيحيين مركّبة من طوائف مسيحية لا تطالب بهُوية قومية محددة، وبحسب الإطار الإدراكي الصهيوني الذي يحمله موريه، هي خارج الزمن – الفضاء القومي.

يعرض موريه هذه المجموعات الثلاث بحسب القوى ومجالات العمل والموضوعات؛ إذ يُعدّد قوى هذه المجموعات الثلاث ونشاطاتها، ويرسم البنية التحتية المادية والمؤسسية التي تخصّ كلًا منها. فهو يدّعي أن البنية التحتية لحقل الأدب العربي تُقسم أربعة مواقع: بنية الدولة التحتية، وهي أساسًا صحيفتا **اليوم** و**حقيقة الأمر**؛ البنية التحتية الخاصّة بالشيوعيين التي تتركّب من صحيفة **الاتّحاد** ومجلة **الجديد** ومن الدوائر الفاعلة حولها؛ بنية العلمانيين التحتية التي تدور حول ميشيل حداد ومجلة **المجتمع**؛ بنية المتدينين التحتية، بمجلاتها المختلفة، وتحديدًا **الرائد**[127]. من وصف موريه، تبدو هذه المواقع الأربعة منفصلة، ومن دون أي تفاعل بينها. لكن إن تتبّعنا أسماء الكتّاب ومقالاتهم النقدية، فسنكتشف أننا في الحقيقة أمام جماعات خطابية واضحة المعالم إلى حد بعيد. البنية التحتية والجماعة الخطابية هي ظاهرة واحدة متعددة الجوانب – مادية ومؤسساتية وأنماط خطابية وغيرها.

في تحليله البنية التحتية لحقل الأدب العربي، يتجاهل موريه العلاقات بين المواقع المختلفة فيه، لكن عرضه للموضوعات التي يتناولها الأدب العربي يبدو مركّبًا أكثر. ففي وصفه الموضوعات في الأدب، يتطرّق إلى مجموعة واحدة فقط يُسمّيها «العلمانيين». وفي قراءته موضوعات كتابات العلمانيين، يضع حدًا داخليًا مبنيًا على محور ثيمة/ شعور يدمج الحدين الخارجيين اللذين ذكرناهما أعلاه – حد الزمن وحد الهُوية – وبناء عليه، يقيس موريه الأدباء وموضوعات كتاباتهم. وكما هو متوقّع من مستشرق، نراه يبدأ بالطريقة الآتية: «الشعر العربي في البلاد يتطوّر ويزدهر أكثر من أنواع أخرى من الأدب مثل القصّة والمسرحية. لكن في هذا الشعر، أيضًا، خلل في أفكاره وهيئته. وتشير إلى ذلك التوجّهات الكثيرة في 'رسائل إلى هيئة

التحرير' في المجلات المختلفة. وتشهد على ذلك، أيضًا، نتائج المسابقات الأدبية باللغة العربية التي تنظّمها الهستدروت العامّة للعمّال العبريين بمشاركة وزارة الإرشاد والإعلام»[128].

يصف موريه حالة إمبريقية معطاة فيها الجنسُ الأدبي، الشعرُ، منتشر أكثر من أجناس أدبية أخرى. لكن، وفق ادّعاء موريه، لا يعني هذا أن الشعر جيد. فمثلما أن أجناس القصّة والمسرحية ضحلة، كذلك الشعر يعاني خللًا في المستوى الفكري وفي الهيئة.

من أول وهلة، هناك إشكال في كون موريه يجد الإثبات لخلل الشعر في قسم رسائل إلى هيئة التحرير والمسابقات التي تنظّمها نقابة العمّال (الهستدروت) ووزارة الإرشاد؛ فالقارئ وجهاز الحكم الاستعماري ليسا متخصصّين في الشعر، ولا يمكنهما أن يقوّما جودته. لكن هذه الإثباتات ليست إشكالية بالنسبة إليه، بل تعبير مباشر عن المحور ثيمة/ شعور الذي يرسمه موريه داخل «العربية»؛ فعندما يصف نوعية الخلل، يتبيّن أنه يقصد كون الشعر «سياسيًا»، أي شعرًا فلسطينيًا يتناول الجماعة الفلسطينية من موقع عربي قومي. التمييز الذي يقيمه موريه، سياسي – قومي فلسطيني – عربي، ليس بتمييز موضوعاتي بحت؛ فهو يشمل الانتماء وتحديد الهُوية. النشاط السوسيو-لغوي «أدب»، في هذه الحالة. وبحسب موريه، هو تعبير عن التطابق بين «العربية» والقومية الفلسطينية – العربية التي لا تمتّ بِصِلة إلى نقطة الصفر الصهيونية، وموقفها من البنية الصهيونية سلبي، وبالتحديد لا تتطابق مع «العربي الإسرائيلي».

بغية أن يشقّ موريه طريقه بين النصوص الأدبية، وأن يضع الحد الداخلي ثيمة/ شعور، يشير إلى نوعين من الأعمال الأدبية: **الأوّل** يتناول موضوعات فردية غرامية وأشواقًا للماضي، ويحاكي في هيئته الشعر العربي الكلاسيكي، و**الثاني** يتناول الأحداث السياسية الراهنة وهيئته أقرب إلى «الصراخ والمسبّات»، كما يصفها[129]. وبحسب سلّم قياسه، هذان النمطان فشلا. الأوّل لا يتطرّق إلى نقطة الصفر الإسرائيلية، وتناوله العلاقة بين اللغة والقومية يحيل، وإن على نحوٍ غير مباشر، إلى حنين للإرث القومي العربي. أمّا في ما يتعلق بالنمط الثاني، فيستخدم موريه نقدًا أدبيًا فلسطينيًا، ليعيد التشديد على الحد الداخلي بطريقة تبدو حيادية قدر الإمكان؛ إذ يعتمد على مقالة للشاعر راشد حسين، يتناول فيها وضع الشعر الفلسطيني: «حذّر الشاعر راشد حسين ضد هذه الظاهرة [الشعر السياسي] في المجلة الشهرية **الرائد** في مقالة بعنوان 'شعراؤنا' حيث يقول: 'لا أنكر أن على شعرائنا كتابة شعر سياسي، لكن يجب ألا يصبح كل ما يُكتب سياسة. إن أغلبية شعرائنا في إسرائيل اليوم تنتظر حدوث مأساة أو حدث سياسي كي تكتب عنه قصيدة'. إن التعجّل لكتابة قصائد سياسية تطمح لمعالجة الأحداث ما دام الجمهور مهتمًا، حوّل الشعر إلى سطحي ومكتوب بأسلوب صحافي. وفي مقالته الآنفة الذكر، يقول راشد حسين: 'مسموح لشعرائنا أن يكتبوا شعرًا سياسيًا، لكن عليهم أن يعرفوا أن الشعر السياسي لا يُعبَّر عنه بالصراخ والسباب. عليهم بداية أن يهضموا الأشياء، وأن يعبِّروا عنها لاحقًا بطريقة فنية ومعتدلة'. وعبّرت السيدة نجوى قعوار-فرح عن رأي مشابه أيضًا»[130].

يستحضر موريه النقاش الذي جرى بين الشعراء والأدباء ونقّاد الأدب الفلسطيني بشأن الشعر السياسي

الفلسطيني الذي يتطرّق إلى المآسي والأحداث الراهنة بما يبدو طريقة متّبَعة في النقد الأدبي. اللافت هنا اقتباسه راشد حسين. فهو يذكر التمييز بين أجناس الكتابة المختلفة، وبالتحديد التمييز بين الكتابة الصحافية والشعر. يختار موريه تأكيد أن الشعر الذي يُكتَب «على تعجّل»، أي ذلك الذي يردّ على «الآن»، على الحاضر، ليس شعرًا جديرًا باسمه، إنما هو سطحي ويُذكّر بالكتابة الصحافية. لكن ما هو هذا الحاضر الذي يردّ عليه الشعر بـ «تعجّل»، هذا الذي يحتّم الانتظار والهضم كما يجب كي يجري التعبير عنه تعبيرًا فنيًا ومعتدلًا؟ يجيب مَوريه، من دون تردد أو تأخّر، ويعرض فصلًا أساسيًا بزمنية الحد ثيمة/ شعور. يصف نوعين من الحاضر: هذا الذي زمنه الأدبي يُشتقّ من بنية نقطة الصفر الصهيونية، ومن التطابق بين «العربية» و«العروبة الإسرائيلية»، وهذا الذي يُشتقّ زمنه الأدبي، تحديدًا، من نفي نقطة الصفر الصهيونية والتطابق بين «العربية» والقومية الفلسطينية العربية. في هذه المرحلة من عرضه، يتوجّه موريه لإعادة بناء النوع الأوّل ويفصّل مضامينه وهيئاته والإمكانات الكامنة فيه. أمّا النوع الثاني، فلا يفصّله، بل يعرضه موقعَ نفيٍ عامًا.

على نحو ما ذكرنا آنفًا، يشير موريه إلى نوعين من الأعمال الأدبية: الأعمال التي تتناول موضوعات رومانسية وتحاكي الشعر العربي الكلاسيكي، والأعمال التي تتناول الأحداث الراهنة وهيئتها فجّة. نقطة الصفر الإسرائيلية أدّت إلى تحوّلات عميقة في موضوعات الأدب العربي. يفصّل موريه: «منذ عام 1956، بدأ الشعراء بمعالجة موضوعات تتّصل أكثر بحياة العرب في إسرائيل، وفي مقدمها مشكلة السلام بين إسرائيل والعرب ومشكلة اللاجئين العرب ووضع الأقلية العربية والحكم العسكري وتطوُّر القرية العربية ووصف حياة القرى والفلاحين وحبّ الأرض. كما تُلاقي صدى في هذا الأدب النهضةُ القومية العربية وتمّردُ الجزائر ولبنان. حدث هذا التغيير في موضوعات الشعر بعد أن توسعت شبكة التربية والتعليم في أنحاء البلاد. الارتقاء بمستوى معيشة الفلاحين وتطوير القرى العربية، حصوصًا توسيع شبكة الشوارع، أدّى هذا كله إلى اتّصال أكثر متانة وتكثّفًا بالمجتمع اليهودي المتيقّظ والناشط، وبالعالم الخارجي»[131].

هذه الموضوعات التي يتناولها الشعر العربي هي في لبّ الحياة اليومية للشعراء الفلسطينيين تحت الحكم الإسرائيلي. وإلى حد بعيد، هؤلاء الشعراء مكبّلون بممارسات الجهاز الاستعماري ونشاطاته، وردّاتُ فعلهم مشتقّة منها. الحكم العسكري وأذرع السلطة الأخرى هي التي تحدد إيقاع الحياة اليومية وما يمكن، أو لا يمكن، تغييره منها. تتضح هذه الصورة بشكل أكبر من العلاقة التي يُنشِئها موريه بين السبب (نقطة الصفر الإسرائيلية) والنتيجة، أي تغيرات اجتماعية – اقتصادية هي التي مكّنت، كوسيط، تغيرات أدبية – اتصال «الفلاحين» بـ «العالم الخارجي»، أدى إلى إنتاجهم أدبًا رفيعًا. بعد تثبيت هذه العلاقة السببية، يتقدم موريه خطوة إلى الأمام في صوغ الحد ثيمة/ شعور، ويعرض أنموذجًا حيًّا لهذه العمليات: شعراء مرّوا بعمليات التطهير وغُرسوا بالإسرائيلية، وهم الآن وكلاء ثانويون لهذا النوع من العمليات: «لكن المشكلة الأكثر إلحاحًا في أعين هؤلاء الشعراء هي مشكلة السلام بين إسرائيل والبلدان العربية. وعلى هذه البلدان وإسرائيل أن تنسى الماضي المُرّ والخلافات، وأن تبدأ بحياة سلام وهدوء لمصلحة المنطقة والشعب الذي وقع ضحية طموحات الحكّام العرب. الشاعر الشابّ راشد حسين ابن المثلث العربي، الذي أنهى دراسته بعد قيام الدولة وبدأ يكتب شعرًا باللغة العربية أيضًا، يقف في مقدم هؤلاء الذين يكتبون عن موضوع السلام»[132].

يتبيّن من هذا، أن المشكلة ليست في الشعر السياسي بحد ذاته، إنما، كما بيّن موريه سابقًا، في الموقف السياسي الذي يحمله الشاعر. يكتب موريه عمّا يُسمّيه «مشكلة السلام بين إسرائيل والبلدان العربية»، وبهذا يصوغ ويعرّف من جديد أحداث عام 1948 ومآسيه. وتدل هذه الصياغة على أن من خلال إطار عملية التطهير يريد أن يمحو هُوية الفلسطينيين، حيث يتطرّق إلى إسرائيل والبلدان العربية من دون ذكر للجماعة الفلسطينية، فهذه لا وجود لها. غرس الإسرائيلية عملية نضجت، وأصبحت ثمرة متمثّلة في شخص راشد حسين، «العربي الإسرائيلي»، هذا الصنف الجديد سيحل مكان الصنف الذي مُحِيَ. راشد حسين هو مادة عربية قروية مرّت بعمليات ناجحة من التطهير والغرس بالإسرائيلية ولديه الآن جنيولوجيا إسرائيلية؛ هو يريد السلام.

حددت مقالة موريه هذه حدود الأدب العربي في إسرائيل من وجهة نظر أجهزة السلطة. ومن خلال الأنموذج الذي يعرضه، يشرح لقرّائه كيف على حقل الأدب العربي، وحقول «عربية إسرائيلية» أخرى، أن تعمل وتتموضع في المبنى الاستعماري الصهيوني. ويكمل موريه طريقة كزوم وينقل المصادرة والحصار من المجالات العسكري، السياسي، الاقتصادي، الاجتماعي، إلى مجالي اللغة والأدب. فهو يصادر «العربية» من فضائها الثقافي التاريخي عبر فصلها عن واقعها السابق لدولة إسرائيل، ومن ثَمّ عبر تأطيرها بإطار اللغة القومية وتحويلها إلى حلبة «العرب الإسرائيليين». اللافت هنا، هو الدمج بين هذين الحدّين الخارجيين (اللذَين أدّيا إلى عملية التطهير) من جهة، والحد الداخلي من جهة أخرى، وهو المحور ثيمة/ شعور الذي يعمل على غرس الإسرائيلية. تُغرس «العربية» بموضوعات محلية من حياة الفلسطينيين في النظام الاستعماري ومن حيث كونهم جماعة، فهي ملحقة على البنية الاستعمارية. هذه هي قواعد «العربية» الداخلية التي يعرضها موريه لقرّائه.

يثار هنا السؤال الأساس: ما موقع «العربي الإسرائيلي» داخل «العربية»؟ كيف تعمل الاستراتيجيات التي أشار إليها موريه في أوساط الفلسطينيين الذين يبدو أنهم تبنّوها؟ في الأحوال كلها، ما لا شكّ فيه هو أن موقع «العربي الإسرائيلي» داخل حلبة «العربية» أدار حِوارات مع المواقع الأخرى في هذه الحلبة.

رابعًا: المجتمع – «وينه المجتمع بابا؟»

في إحدى أمسيات خريف 1951 في الناصرة، كان ميشيل حداد جالسًا يفكّر في إمكان إنشاء مجلة تُعنى بالشأن الثقافي. ويروي كيف تردد بين عناوين عدة ممكنة لهذا النوع من المجلات: الحياة؛ الشباب؛ صوت الشباب؛ العهد الجديد؛ المجتمع الجديد؛ المجتمع[133]. وكي يحس بجرس نغمات الكلمات، أخذ يردّدها بصوت عالٍ. فسمعته ابنته الصغيرة التي كانت نائمة في سريرها، وسألته وهي شبه نائمة: «بابا... مالك بابا؟ مع مين عم تحكي؟». فنظر إليها ورآها تفرك إحدى عينيها بيدها، وبالعين الأخرى، شبه المغلقة، تنظر إليه سائلة: «وينه المجتمع بابا؟». هكذا يصف مؤسس **المجتمع** قصّة ولادة المجلة[134]. هذا السرد بشأن المُبادِر إلى مشروعات ثقافية واجتماعية الذي يبني فكرة، فيطبّقها، وينجح في تكوين تغييرات ثقافية واجتماعية مهمّة هو سرد شائع في الأقل منذ بداية النهضة العربية في منتصف العقد الثاني من القرن التاسع

عشر. لكن اللافت في قصّة **المجتمع** هو ما جرى لاحقًا: «طلبت ترخيصًا لإصدار **المجتمع** وقابلت السيد شاريت [...] في زيارته الناصرة وحدّثته عن فكرتي وسألته أن يساعدني في سرعة الحصول على الرخصة، فقال: 'إن بقيت مصمّمًا على ما أنت فيه، ولقيت الصعوبات تكتنف طريقك، اتّصل بي'. وكأني برئيس الحكومة قد تنبّأ بما حصل بعد ذلك»[135].

إذا كان رئيس الحكومة موشيه شاريت، الشخصية التي تقف في رأس الهرم السياسي، يدعم حداد ومشروعه، فهذه علامة على أن **للمجتمع** أهمّية قومية إسرائيلية عُليا. من الممكن تفسير هذه القصّة التي يرويها حداد من زوايا عدة، إلا أن أهمّها هو الفضاء والزمن اللذان يؤسس لهما حداد بين ابنته ورئيس حكومة إسرائيل. فحداد يبني هذا الموقع كأنه خالٍ من أي عامل اجتماعي أو ثقافي أو سياسي، يستطيع أن يؤدي دور الوسيط بين عائلته والدولة وأجهزتها. ستقوم مجلة **المجتمع**، منذ لحظة تأسيسها، بدَور هذا الوسيط بين الفلسطينيين، أفرادًا وأجهزة الدولة؛ فهي ستمثّل الدولة لدى الفلسطينيين، وعلى العكس من ذلك أيضًا ستمثّل الفلسطينيين لدى الدولة.

قامت **المجتمع** بدور الوسيط بطرائق عدة، من بينها الانشغال المكثّف بالأدب. وبنت المجلة الأدب العربي في إسرائيل باعتباره موقعًا يتميز بملامح جِد واضحة، حيث يتوسط بين السلطة والفلسطينيين، ما مَوضَعَ **المجتمع** في «العربية» بموقع محدد جدًا: العودة والتمَوضُع في «العربية» ليس من قَبيل المطالبة بملكية جماعية للفلسطينيين على رأس المال الرمزي «العربية»، وإنما من منطلق الطموح إلى إيجاد «العربي الإسرائيلي». فمنذ بداية صدور **المجتمع** في أيلول/ سبتمبر 1954، تضمّن كل عدد منها في الأقل مقالة نقدية واحدة عن الأدب العربي في إسرائيل، كما يُسمّيه المحرّر. في معظم هذه المقالات، نجد نقاشًا بشأن معايير الأدب الجيد، وعلى وجه التحديد ماهية المعايير التي من شأن السير على هَديها أن يجعل الأدب العربي في إسرائيل أدبًا ذا جودة عالية.

من أمثلة ذلك ما نجد في كلمة التحرير التي كتبها حداد للعدد الثاني في تشرين الأول/ أكتوبر 1954، بعنوان «علاقة الأدباء بمجتمعهم»[136]. تبدأ المقالة بتحديد مقياس عامّ لتقويم الأدب: «إن المقياس الأوّل الذي نقيس به أدب مجتمع ما، هو موقف هذا الأدب من هذا المجتمع، موقفه من شؤونه وآماله ومشاعره، باعتباره الصورة المعبّرة عن المجتمع، والممثّلة لنفسيته ورغباته ونشاطه»[137]. بحسب هذا الفهم، الأدب هو طريقة للتعبير عن المجتمع وتمثيله، وتتمحور حول ما يمكن تسميته «الانشغالات النفسية الاجتماعية». وصف المجتمع بمصطلحات النفس هي تشكيلة خطابية تمحو في هذه الحالة مركزية الجماعة بعلاقاتها مع الأفراد الذين يشكّلونها.

بعد عرض هذا المقياس لتقويم الأدب، ينتقل حداد إلى السياق الفلسطيني: «فلو أردنا أن نستعرض أدب مجتمعنا العربي الإسرائيلي علينا أن نتساءل ما هو موقف الأدباء والمتأدّبين من مجتمعهم هذا؟ وما هو دورهم وأي سلوك يسلكونه؟»[138]. على هذا النحو يحدد حداد موقعًا واضحًا تجاه سائر المواقع في «العربية» التي تمتّ بِصِلة إلى طبيعة المجتمع الفلسطيني وأدبه، ذلك الأدب الذي يريد حداد قياسه وتقويمه، وبهذا فهو يحاول تحديد ملامح «المجتمع العربي الإسرائيلي». ويعدد وظائف الأدب العربي، ويشدد على

أهمّية المحور الإصلاحي الاجتماعي: «كما أننا لا نرى أن واجب الأدباء تصوير شؤون الناس وتسجيل خواطرهم وحسب، وإنما هو دراسة ظروف مجتمعهم وتحليل ظواهره المختلفة وانتقاء العلاج الناجع وإسداء النصيحة المخلصة وإرشاد الناس إلى خير سبيل وأصلح الوسائل بأساليب شيّقة سهلة [...] ونحن نريد لمجتمعنا أدبًا مخلصًا نبيلًا شريفًا، أدبًا يأخذ بالاعتبار مصلحة المجتمع بأكثريته، أدبًا يستهدف خدمة الناس وتوجيه أفكارهم ورفع مستواهم»[139].

صورة الأديب التي يبنيها حداد بحسب مقياسه لتقويم الأدب هي صورة مصلح اجتماعي مدفوع بقيم عُليا من الولاء والاحترام وحبّ الغير. ومن أجل أن يقترح إصلاحًا ما، عليه أوّلًا أن يبدأ من المجتمع: يدرسه ويفحص مشكلاته، وأن يجد الحلول الملائمة وطرائق عملها، وأن يصوغها بأسلوب شائق. ويقوم الأديب بذلك من خلال مصلحة أكثرية المجتمع. ويطالب حداد بتطبيق هذه المعايير، ذلك أن المجتمع العربي الإسرائيلي عانى كثيرًا؛ فبحسب رأيه: «... سبحنا في أحلام اليقظة، وران على نفوسنا نعاس الخمول وكابوس الخيال مدة طويلة. إن أدباءنا يحملون على أكتافهم عبء رسالة هامّة، عبء تثقيف المجتمع بمفاهيم جديدة، حيّة، واضحة، صريحة مخلصة»[140].

من أول وهلة، يبدو أن من الممكن تفسير تطرُّق حداد العامّ إلى الماضي من زوايا مختلفة، إلا أن سياق «العربية» يحدد المعنى الذي من الممكن أن يُنسب إليه. استخدام مفردات من مثل أحلام اليقظة والخمول والخيال هو استخدام مفردات استشراقية بامتياز، وهي مأخوذة من الخطاب الصهيوني، الخطاب الاستشراقي في هيئته كوسيط محلي، ينسب هزيمة العرب إلى مشكلة «الذهنية الشرقية». الدعوة إلى بناء جماعة فلسطينية عربية جديدة هي أحلام اليقظة، هذيان الخيال الشرقي. ويُميّز حداد هنا ذاتَه عن الموقع المُعارض له، الموقع الذي يدعو إلى العودة والتموضع كمالكين لرأس المال الرمزي «العربية» ولبناء الجماعة الفلسطينية من جديد.

السرد الذي يستخدمه حداد في كلمة التحرير هو سرد رومانسي إصلاحي ميّز الخطاب العربي العامّ منذ نهاية الحرب العالمية الأولى. فخارج السياق الفلسطيني، كان من الممكن أن يُعزى هذا النصّ إلى مصر أو إلى لبنان في تلك الأيام. في أعداد **المجتمع** التي تلت فترة بداية صدورها، نلاحظ أن هناك تطوّرات في هذا الأسلوب السردي. لم يغير هذا التطوّر الأسلوبي من المضامين ومن البنية ثيمة/ شعور، لكنه أبرز منطق عمل «العربي الإسرائيلي» وجسّده بشكل أنموذجي. فنرى، على سبيل المثال، عدنان أبو السعود، في مقالته «ثقافة المواطنين العرب في المجتمع الإسرائيلي»، يصف المشكلات الأساسية للمجتمع «العربي الإسرائيلي»، ويدرسها ويحللها ويقترح حلولًا شائقة وجريئة[141]. وهو يقوم بذلك ومصلحةُ أغلبية المجتمع ماثلة أمام عينيه. وفي ما يشبه العنوان الفرعي تحت عنوان المقالة، نقرأ الكلام الآتي الذي – في ما يبدو – أضافه قلم المحرّر: «عرض واقعي ومعالجة جريئة لقضية الثقافة في مجتمعنا، هذه الثقافة من شأنها أن تخلق المواطن الصالح الداعي إلى السلم والساعي إلى الاستقرار»[142]. يؤطر هذا نوع من التمهيد للمقالة، الهدف الذي سيحصّله القارئ مع قراءته المقالة.

العلاقة الخطابية بين نوع الثقافة ونوع الفلسطيني تُشكّل العمود الفقري **للمجتمع** بنشاطه كوسيط بين

قرّائه وأجهزة السلطة الصهيونية. وصف أبو السعود هذه العلاقة على النحو الآتي: «إذن فما هو واجب هذه الثقافة وهذا العلم؟ وما غايتهما؟ وأي نوع من المواطنين على هذه الثقافة أن تنتج؟ واجب هذه الثقافة أن تنتج مواطنًا عربيًا إسرائيليًا واعيًا... واعيًا لماضيه وحاضره ومستقبله، مُدركًا لتطوّر مجتمعه، مطّلعًا على أحدث نظم العلم والفكر والاجتماع، متعمّقًا في حقيقة كل ما يجري حوله وكنهه، مُساهمًا في سبيل تقدم كل إنسان على وجه الأرض، ساعيًا إلى السلم والاستقرار وبناء حياة خليقة أن يحياها الإنسان... فهذا المثقّف العربي الإسرائيلي هو الضمانة الوحيدة لمستقبل عربي زاهر في هذه البلاد»[143].

يعرض الكاتب المثقّف «العربي الإسرائيلي» صاحب الوعي المتطوّر كموضوع التقدم والتحديث الغربي في سياق محلي. وهناك ثنائيات عدة ممكنة في هذا العرض، منها المعلن ومنها الخفي. الثنائية **الأولى** هي بين صورة المثقّف الثوري السائدة قبل عام 1948، وصورة المثقّف «العربي الإسرائيلي»؛ فالعمل الاجتماعي من أجل الجماعة من الممكن أن تقوم به أنواع مختلفة من الوكلاء الاجتماعيين؛ ففي الفترة التي سبقت عام 1948، كان الوكيل السائد هو الثوري المحارب من أجل الحرّية، بينما في الفترة التي تلته كان الوكيل السائد هو السياسي[144]. في المقالة، المثقّف – الأديب هو الأنموذج للعمل الاجتماعي المتقدم، هو الذي أخذ دور الثوري، لكن الثورة هنا من نوع آخر. يفترض أبو السعود أن من يعمل في الثقافة هو بالضرورة متقدم وإنسانوي وحداثي. أمّا الثنائية **الثانية**، فهي بين النظام الصهيوني القائم (الذي على المثقّف أن يكون وسيط قبوله الذي سيأتي بالتقدم والتحديث) والنظام العربي القديم، والتأخُّر والتقليدية التي كان الثوري وسيطها. وعلى «العربي الإسرائيلي» – بحسب أبو السعود – ألا يكتفي بالقيام بوظيفته كوسيط، بل عليه أن يؤدّيها من خلال وعي عميق بالمُثُل الثقافية التي ستقود إلى ازدهار كبير، أي في «العربية».

من أهمّ الظواهر التي اقترنت بالنهضة الثقافية الحداثية في العالم العربي هي ظاهرة الازدواجية اللغوية التي تميز اللغة العربية. وكان السؤال المركزي (ولما يزل): أي مستوى لغوي هو الأكثر مناسَبة للفترة الحداثية المتقدمة: المستوى الأدبي، على تحويراته المتعددة، أو المستوى المحكي على لهجاته المحلية[145]. ومن بين المقالات الكثيرة بشأن هذه القضية في مجلة **المجتمع** كلمة تحرير كتبها حداد وعرض فيها موقفه منها. فمقالة «الفصحى والمحكية» تناقش العلاقة بين هيئتَي اللغة العربية: «اللغة أداة للتفاهم، وكلما تثقّف الإنسان، تحسنت لغة تخاطُبه واقتربت من الفصحى، فالمتعلم يتحدث إلى الجاهل بأسلوب عامّي بسيط كما يخاطَب الطفل بكلمات ساذجة وكما يتحدث المعلم إلى تلاميذه. وكلما تقدم المجتمع في مضمار العلم وارتقى سلّم المدنية والحضارة، تحسّنت لغة التخاطب بين أفراده وأخذوا يتحدثون بعبارات إنشائية صحيحة ويستعملون الكلمات والمصطلحات القريبة من الأصل اللغوي الصحيح»[146].

موقف المحرّر هذا يكرّس الهرميات الاجتماعية السياسية عبر ممارسات لغوية. فهو يحسم قضية الازدواجية بقوله إن الفصحى هي لغة التقدم والحداثة، ويدّعي أنّه كلما تقدم المجتمع استخدم المستوى الفصيح أكثر. هذا الموقف ميّز التيار العربي القومي الذي رأى في الوحدة العربية مركز نشاطه الاجتماعي السياسي. ورأى هذا التيار اللغة العربية الفصحى بنية تحتية ثقافية توحِّد الهُوية القومية، وتعمل كذلك رافعة للتقدم والحداثة. لكن عندما يصف حداد العلاقة بين العربية الفصحى والعربية المحكية، فهو يتّخذ موقفًا مفاجئًا يناقض تمامًا كلامه السابق: «وإنني لا أرى مجالًا للاسطراع [للاصطراع] بين الفصحى والعامّية، ولا

أرى مجالًا لتغلّب إحداهما على الأخرى، فاللغة تتطوّر إيجابيًا بين الناس وهي تنحو في استعمالها منحى اللغة الصحيحة... اللغة وسيلة وليست غاية. أمّا اللهجات فلست أرى سبيلًا إلى تغييرها وتوحيدها رغم اسطراع [اصطراع] الأدباء واللغويين في مجمع القاهرة حول الفصحى والعامّية...»[147].

ميّز الموقف الداعي إلى المحافظة على اللهجات وعدم تغييرها معارضي الوحدة العربية الذين ادّعَوا أن لكل منطقة ذات لهجة خاصّة بها، وطنيةً خاصّة بها غير مرتبطة بسائر مجتمعات العالم العربي. وبهذه الطريقة يُجهّز حداد القارئ للموقف الداعم لوجود وطنية مصرية ولبنانية وسعودية، وما إلى ذلك؛ وطنية «العربي الإسرائيلي»، بكونه له لهجة خاصّة به، قائمة كما سائر الهُويات الوطنية في المنطقة: «فأبناء سوريا ولبنان سيظلون على لهجتهم واصطلاحاتهم التي تختلف عن لهجة واصطلاحات أبناء السعودية واليمن وأبناء العراق ومصر الذين سيظلون على لهجتهم واصطلاحاتهم التي تختلف عن لهجة واصطلاحات عرب إسرائيل والأردن، ولست أرى ضررًا في هذا ما دامت لغة الكتابة والإذاعة موحّدة، ولست أرى مجالًا للتذمّر في كيف يتحدث ابن سوريا إلى ابن العراق أو ابن إسرائيل إلى ابن مصر بلهجتين مختلفتين إذا اجتمعتا فلن تعجزا عن التفاهم»[148].

يرسم حداد خريطة الوطنيات العربية في المنطقة ويدّعي أن لكل منها لهجته ومفرداته، وأن هذا الأمر لن يمنع الفهم المتبادل إن بقيت لغة الكتابة ولغة الإذاعة والتلفزيون موحّدة. من شعوب المنطقة المتعددة يدرِج شعب إسرائيل، وفيه مجموعة تُدعى «عرب إسرائيل». «ابن إسرائيل» مُوازٍ لابن مصر، وسيفهم لغة ابن سورية ولغة ابن العراق. هذه الخطوة الخطابية التي تربط قوميات ولهجات وأبناء تُطَبِعِن العلاقة بين اللهجة والقومية و«أبنائها»، وهي علاقة أقل ما يمكن القول فيها إنها غير مفهومة ضمنيًا.

كما في معظم مقالات حداد، يختتم بمقولة لا علاقة لها بالعربية الفصحى أو المحكية. فبعد أن يشير إلى واجب تمكين عموم الناس من الوصول إلى اللغة الصحيحة، من دون أن يعرّف هذه اللغة، يدّعي حداد أن «... الدول التي يهمّها شعوبها وسلام شعوبها لن تتوانى عن تهيئة فرص للعلم للجميع والعمل للجميع والسلام والاستقرار للجميع أيضًا»[149]. هنا نلاحظ، كما لدى التشكيلة الخطابية لأبو السعود أعلاه، الربطَ بين اللغة والعلم والسلام والاستقرار يُعرَض في سياق العلاقات بين أبناء «الشعب» الإسرائيلي وأبناء الشعوب العربية في المنطقة.

خُصّص جزء من عدد **المجتمع** في كانون الأول/ ديسمبر 1955 لمناقشة قضية هُوية «الأدب العربي الإسرائيلي». دارت كلمة التحرير حول وجود مدرسة «أدبية عربية إسرائيلية» ومميزاتها وسلوك الأدباء ومواقفهم المرغوب فيها من ناحية اجتماعية ونصّية. ونُشِرَ في هذا العدد أيضًا تقرير عن أمسية شعرية عقدت في الشهر نفسه، وتناولت القضايا ذاتها حول وجود مدرسة «أدبية عربية إسرائيلية». وبدأت كلمة التحرير التي كانت بعنوان «نحو مدرسة أدبية»، بوصف مهمات المجلة منذ أن صدرت أول مرة: «أخذت **المجتمع** على عاتقها منذ صدور أوّل أعدادها تشجيع الحركة الأدبية والعمل على إيجاد كيان أدبي محلي، يحقّق للمجتمع العربي الإسرائيلي مدرسة أدبية خاصّة، تتّسم بطابع البلاد وتساير تطوّرها وتعبّر عن رغبات سكّانها ونزعاتهم. ولقد ظهرت بوادر هذه الحركة بين نخبة من الكاتبات والكتّاب الشباب، الذين التفّوا

حول **المجتمع** يزوّدونها بإنتاجهم ويعرضون آراءهم في الندوات المختلفة ويبحثون مواقفهم من القضايا الأدبية ويناقشون مجال الشعر والقصّة في أداء رسالة الأديب»[150].

يبدو أن تأسيس مدرسة أدبية محلية رمى إلى تمكين العودة والتمَوضُع في «العربية» بموقع واضح من المحلية الإسرائيلية، كما كانت في مصر ولبنان مدرستان وطنيتان سائدتان آنذاك. **المجتمع** هي البنية التحتية المؤسساتية الاجتماعية التي على أساسها بُنيت المدرسة المحلية على أيدي مؤلفين ومؤلفات شبّاب، أي «وُلِدوا» كمؤلفين بعد نقطة الصفر الإسرائيلية في عام 1948. الافتراض، العلني جزئيًا، هو أن ثمّة كيانًا اجتماعيًا «عربيًا إسرائيليًا» خاصًّا حد الجماعة الوطنية، ما يستلزم منتجًا أدبيًا يعبّر عن قصّته التاريخية. في ما بقي من المقالة، يكرّر حداد مقولته بشأن أن على كل أديب أن يعرف مشكلات مجتمعه وقضاياه، لكنه يترك لإبداع الأديب تحديد أسلوب التأليف. وبتأكيده أهمّية المجتمع المحلي، ينفي حداد الادّعاءات بشأن مجتمع فلسطيني شامل ومجتمع قومي عربي واحد؛ إن المجتمع المحلي الذي يصفه هو مجموعة فرعية في القومية الإسرائيلية، أو بلسان خطابه: «ابن إسرائيل».

على العكس ممّا يبدو من وصف حداد، في الأمسية الأدبية التي أقيمت في جمعية الشبان المسيحية في الناصرة، تبيّن أن وضع الأدب العربي في إسرائيل ليس مزدهرًا[151]؛ إذ كان المتحدثون في هذه الأمسية متحفّظين جدًا بشأن وجود الكيان الأدبي المحلي، وحتّى بشأن إمكان وصف الأعمال الأدبية المحلية بهذه المصطلحات:

«**ميشيل**: نطالع في مختلف الصحف والمجلات العربية الإسرائيلية قصصًا محلية، فنتساءل ونتناقش هل لدينا قصّة عربية في إسرائيل؟ وها أنا ذا أضع هذا السؤال للبحث وبشكل آخر: إلى أي حد نجحت القصّة العربية المحلية؟

قيصر: لا نستطيع أن نقول إن هناك قصّة محلية، ولكن هناك من يحاول أن يكتب القصّة أو يقتبسها، وأسباب فشل القصّة المحلية هو عدم تشجيع المجلات للكتّاب الناشئين بحجّة المحافظة على مستواها، كما أن الإذاعة الإسرائيلية تحدد القصّة بثلاثمائة كلمة وهذه لا تشكّل قصّة.

طه: القصّة العربية تخطو خطواتها الأولى، ولكن هذه الخطوات تدعو إلى التفاؤل في كثير من الأحيان، إن القصّة الناجحة ما زلنا مفتقرين إليها.

عرفان: أوافق طه على وجود قصّة، ولكن إلى أي حد نجحت هذه القصّة؟ لا أرى أن هناك قصّة عربية، ولكن هناك قصّة مصرية ولبنانية ...إلخ. والسؤال الآن: هل لدينا قصّة تتميز بالطابع العربي الإسرائيلي؟ أجيب بلا... ففي السابق لم تكن قصّة عربية فلسطينية، وذلك لعدة أسباب. وسبب سبق القصّة المصرية هو أن مصر أحست بقوميتها بُعَيد الحملة الفرنسية، فكان من الطبيعي أن تنشأ الثقافة المصرية وبالتالي القصّة. ونفس هذا يُقال عن لبنان. بينما كانت الثقافة الفلسطينية ترتكز على الثقافة الأجنبية. إن ثماني سنوات غير كافية لنشوء قصّة عربية تتّسم بالطابع الإسرائيلي»[152].

نفهم من هذا الحِوار أن من يرفض ادّعاء وجود قصّة عربية إسرائيلية، أي لها مميزات «عربية إسرائيلية»

واضحة، يعتمد في ذلك على أسباب مختلفة. فيدّعي بعضهم أن الحقل الأدبي لا يسمح للمبتدئين بنشر أعمالهم الأدبية. أمّا الآخرون، فيدّعون أن النشاط الأدبي لا يزال في مراحله الأولى، كما الثقافة العربية الإسرائيلية كلها. جاءت هذه الادّعاءات على العكس ممّا أراد حداد/ كاتب التقرير الذي توقّع – في ما يبدو – نغمة أكثر تفاؤلًا في النقاش بشأن الكيان الأدبي المحلي. لذلك، نراه يُلخّص كلام الحاضرين بروح إيجابية، ويدير دفّة النقاش باتّجاه عملي ملموس من الواقع الاستعماري، حيث يبدو أنه من غير الممكن إنكاره:

«**ميشيل**: بعد أن أجمع الزملاء على وجود قصّة لا تتّسم تمامًا بالطابع الإسرائيلي، وأن هناك محاولات تبشّر بالنجاح، ننتقل إلى النقطة الثانية المباشرة، وهي: طالما نحن نعيش في مجتمع إسرائيلي حافل بالنشاط الصناعي والزراعي والحياة الاجتماعية المتقدمة، فهل لهذه الحياة الجديدة أي تأثير على قصّتنا؟»[153].

يعتمد هنا حداد على مداخلات بعض المشاركين، أي إن بيئة الأديب تؤثّر في إبداعه، ويصوغها من جديد كالتالي: الفلسطينيون متأثّرون من المجتمع الإسرائيلي «المتقدم». اعتقد حداد أنه بهذه الخطوة التمهيدية، سيبرز خاصّية القصّة «العربية الإسرائيلية» عبر إبراز السياق الخاصّ الذي أُنتِجَت فيه، أي تأثير عموم المجتمع الإسرائيلي في المجتمع «العربي الإسرائيلي». وكما هو متوقَّع في مثل هذه الحالة، وافق معظم الحاضرين على أن ثمّة تأثيرًا اقتصاديًا واجتماعيًا وثقافيًا كبيرًا في الفلسطينيين الذين يعيشون في المجتمع الإسرائيلي. ويستنتج حداد من ذلك أن القصّة «العربية» هي بنت المجتمع «العربي الإسرائيلي»، بما هو جزء أو فرع من المجتمع الإسرائيلي العامّ.

في هذه المرحلة من النقاش، ينتقل حداد إلى مسألة تأثير الثقافة العربية في الأدب «العربي الإسرائيلي»، مدّعيًا أن الأدب «العربي الإسرائيلي» تأثّر بعوامل أخرى، إضافة إلى المجتمع الإسرائيلي، فيقول: «... الصلات المختلفة التي تربطنا بالثقافة العربية العامّة. فما هو تأثير هذه الثقافة على قصّتنا؟»[154]. في عرضه لهرمية التأثيرات، يؤطر حداد الأدب العربي المحلي في إطار المجتمع الإسرائيلي، وبكونه كذلك فهو يخضع لتأثيرات خارجية، مثل الثقافة العربية. لكن بعض المشاركين في النقاش ادّعى أنه متأثّر جدًا بالثقافة العربية العامّة لأنهم جزء منها. ادّعى بعضهم أن ليس ثمّة تأثير، لأن العلاقات معها انقطعت منذ عام 1948. أمّا حداد، فيلخّص، بطريقة لافتة، النقاشَ مدّعيًا أن تأثير الثقافة العربية العامّة في العرب في إسرائيل نابع من أنها إرث ثقافي واجتماعي وديني كان جزءًا من حياتهم في الماضي. ويتابع قائلًا إن بثّ الراديو والكتب المهرَّبة تؤثّر هي أيضًا[155].

في الأعوام التي صدرت فيها **المجتمع**، بين عامي 1954 و1959، كانت إحدى القوى المركزية الفاعلة في داخل حلبة «العربية». المقالات التي نُشرت فيها، والنشاطات المرتبطة بها التي بادر إليها حداد، مثل نقابة لشعراء اللغة العربية وأمسيات أدب وشعر ومحاولته إنشاء دار نشر، بنَت مسارًا من العودة والتمَوضُع في موقع «العربي الإسرائيلي» داخل «العربية». الأدب والنقد الأدبي هنا هما وسيلتان، بالطريقة ذاتها التي استخدمها المستشرقون، والتي تطرّقنا إليها أعلاه، لتحقيق هدف إنشاء الحدود الخارجية للفضاء والزمن، واشتقاق الحد الداخلي ثيمة/ شعور. فبحسب موقف المجلة – موقع «العربي الإسرائيلي» – بدأ الأدب «العربي الإسرائيلي» مع نقطة الصفر الإسرائيلية، وهو «نقي» من تأثيرات الثقافة العربية العامّة، ومزروع

بمضامين محلية ناتجة من التموضع البنيوي للفلسطينيين تحت الحكم الاستعماري الصهيوني. الحدود الخارجية هنا تشبه – إلى حد بعيد – تلك التي قعّدها الخبراء المستشرقون؛ بينما يبدو أن الاختلاف هو في الحد الداخلي ثيمة/ شعور. وأنشأت البنية ثيمة/ شعور في موقع «العربي الإسرائيلي»، بما هي تحوير بنيوي على حد أدنى من الولاء لدولة إسرائيل، بخطوات خطابية ومؤسساتية عدة متوازية. فبحسب سردية **المجتمع**، لا وسيط بين الفرد الفلسطيني وأجهزة السلطة، وهدف المجلة ذاتها هو أن تقوم بهذا الدور على وجه التحديد. صورة الأديب ووظيفته كوسيط للتغيير بدّلت النماذج الاجتماعية القائمة إذّاك؛ المناضل من أجل الحرّية والسياسي. ينطلق النظام الاستعماري وخطابه الاستشراقي من فرضية أن بسبب طبيعة الثقافة «الروحانية»، الأدباء هادئون وناعمون وحساسون، ونتيجة هذه الصفات فهم يتمحورون حول العالم الداخلي للمبدع. الحد ثيمة/ شعور يُبنى بحسب هذا الافتراض ووفقًا لحداثة متخيلة كلاهما متعلق بالسلطة الصهيونية، والأديب الذي يريد تحسين مجتمعه عليه أن يعرف مشكلاته وقضاياه، وأن يعمل على تقعيد السلام واستقرار الحكم. يعتمد حداد في تأسيس خطابه هذا مباشرة على قيم الطبقة الوسطى الأبوية في المجتمع العربي العامّ، وذلك كي يُكسب موقعه شعورًا بالعمق[156]. من هنا، نرى تشديدًا مفرطًا على قيم هذه الطبقة، مثل الشرف والولاء ومشاعر مثالية طاهرة، ما يدل على عمق التناقضات في بنية هذا الموقع. فهي تحتّم تفكيكًا ومصادرة وحصارًا لكل ما يمكن أن يمثّل الجماعة الفلسطينية وغير متعلق بالنظام الاستعماري، ويشمل ذلك قضايا الثقافة العربية الإسلامية ووضع المجتمع الفلسطيني وأدبه قبل حرب عام 1948.

المواقع الثلاثة التي تطرّقنا إليها، والتي مثّلها إميل توما وشموئيل موريه وميشيل حداد، كانت القوى المركزية التي أنشأت حلبة «العربية» وبَنَتها؛ فالمشاركون في هذه المواقع الثلاثة رأَوا أن من واجبهم أن يقوموا ببناء وصوغ هذه الحلبة. والآن، وبعد أن تعرّفنا إلى طرائق عمل كل موقع في داخل حلبة «العربية» والوكلاء الاجتماعيين التاريخيين الذين تمَوضعوا في كل منها، سنفحص العلاقات بين المواقع المختلفة كي نحصل على صورة عامّة للحظة إنشاء «العربية»؛ رسم منطق عمل حلبة «العربية» في المستوى الإمبريقي ستمكّننا من فحص البنية العميقة للحلبة، كما مَوضَعَتها في سياق الأحداث التاريخية المرتبطة بأنماط القراءة والكتابة القهرية والفائضة.

خامسًا: صورة «العربية»

منذ تشرين الأول/ أكتوبر 1948، صدرت جريدة يومية حكومية إسرائيلية باللغة العربية، **اليوم**. وهي كانت أحد العوامل في تأسيس حلبة «العربية». منذ بداية الصهيونية، كان هناك انشغال في الثقافة واللغة العربيتين، واستخدام المعرفة عنهما كأداة في الصراع على السيطرة على الفضاء في فلسطين الانتدابية. لكن في عام 1948، بدأ إنتاج الثقافة واللغة العربيتين بهيئة معيّنة تخدم أجهزة النظام الجديد. اختيرت اللغة العربية لتُستخدم كأنموذج لبناء الثقافة، كما هو متعارَف عليه في التقليد العربي، بل كذلك بحسب أيديولوجيا الدولة – القومية، التي كانت الخيار شبه الوحيد لكل عمل جماعي يتجسّد في كيان سياسي على شكل دولة حديثة. في العقد الأوّل الذي أعقب عام 1948، تركّز إنتاج اللغة والثقافة في أجهزة التربية والتعليم

ووسائل الاتصال الجماهيرية، وعلى وجه التحديد الصحافة والمجلات، وبدرجة أقل بكثير برامج الراديو. وكان جهاز التربية والتعليم تحت سيطرة شبه تامّة للأجهزة العسكرية والسياسية والبيروقراطية، كما سيطرت هذه الأجهزة على الجوانب السياسية من الصحافة والمجلات. أمّا الأدب والنقد الأدبي، فشكّلا فضاءً نصّيًا حرًا من قبضة الدولة الجديدة، ونشطت فيهما قوى اجتماعية سياسية إلى جانب أجهزة الدولة. في هذا الفصل، ادّعينا أن معظم عمليات تصميم «العربية» وصوغها جرى في هذه الحلبة النصّية المؤسساتية، خصوصًا الأدب ونقده. ومما لا شكّ فيه أن هذه المجالات استقطبت مسائل اجتماعية وسياسية يومية وعالجتها، وذلك بدرجة وبطرائق تختلف عمّا هو قائم في المعتاد في أوضاع غير استعمارية غربية، كما في سياقات ما بعد الاستقلال القومي.

من أجل أن تنتج أجهزة السلطة، ذات الصلة، بوساطة اللغة العربية، كان عليها أن تطوّر وسائل إنتاج مادية، بمستوى بنى تحتية ومؤسسات ووسائل إنتاج رمزية بمستوى أنماط القراءة/ الكتابة والتشكيلات الخطابية النابعة منها. في مباحث هذا الفصل السابقة، تناولنا أنماط القراءة/ الكتابة والتشكيلات الخطابية التي تصارعت في ما بينها على تعريف حلبة «العربية»، وبهذا أنتجوها. بدأ إنشاء «العربية» مع التغييرات البنيوية التي حصلت مع إقامة الدولة، وحتّمت تحديد علاقة السلطة مع الفلسطينيين الخاضعين لها من جديد. بنية حلبة «العربية» كانت آنذاك غامضة ومتضاربة ومفتوحة، وكانت هناك حاجة إلى تعريفها وتحديد حدودها وترسيم بنية «العربية». وعلى الرغم من أن أجهزة السلطة استطاعت أن تحدد نقطة الصفر لـ «العربية» بالمستوى البنيوي، لم تستطع تحديد سلسلة الأحداث التي بنت الوكالة الجماعية للفلسطينيين في هَذه الحلبة.

تشير مراجعة الأدب والنقد الأدبي وفحصهما إلى ثلاثة مواقع مركزية كانت ناشطة في «العربية» في تلك المرحلة من البداية. الموقع **الأوّل** هو موقع إميل توما الذي طالب ببناء جماعة فلسطينية في إسرائيل عبر المطالَبة بملكية خاصّة على رأس المال الرمزي «العربية»، وبهذا طالب بإعادة القدرة على الفقد للجماعة. الموقع **الثاني** هو موقع المؤسسة الحاكمة التي جرى تمثيلها بطرائق مختلفة على أيدي ميخائيل أساف وإلياهو كزوم وشموئيل موريه، حيث عملوا على إعادة بناء الفلسطينيين بصفتهم «عربًا إسرائيليين». وفي الوقت ذاته، أسسوا وسائل إنتاج مادية مؤسساتية ووسائل إنتاج رمزية بَنَت «العربي الإسرائيلي» عبر تصفير وجوده التاريخي مع إقامة دولة إسرائيل، وتنقيته من فلسطينيته وعروبته بالمستوى الثقافي والعاطفي، وغرسه في الفضاء والزمن الخاصَّين بالمحلية الإسرائيلية. أمّا الموقع **الثالث**، فهو موقع الفلسطينيين الذين قبلوا الوضع الجديد الذي تشكّل بعد عام 1948، وبعضهم رأى نفسه جزءًا من السلطة الصهيونية الجديدة وتعاطف معها، وبدأ بإنتاج «العربي الإسرائيلي»، وهكذا شكّلوا عاملًا وسيطًا بين أجهزة السلطة والفلسطينيين الذين يقعون تحت سيادتها[157].

الثيمة التي تُعلي أنماط القراءة/ الكتابة والتشكيلات الخطابية لهذه المواقع الثلاثة هي عودة وتَمَوضُع الأديب في مقابل مجموعة الفلسطينيين تحت الحكم الإسرائيلي. كل موقع بنى مسار عودة وتموضُع محدد، ومن المفروض أن يعيد بناء المجموعة كجماعة ذات هيئة محددة. من الممكن الادعاء أن ما ينظّم «العربية» هو مجموعة الفلسطينيين الواقعين تحت الحكم الإسرائيلي وعلاقاتها بذاتها كجماعة، وعلاقتها مع الحكم

الإسرائيلي، وعلاقاتها مع العالم العربي. هذه هي علاقات بنيوية أسست في أعقاب مأساة عام 1948 في صورة جهاز حكم وما نتج منها. وفي الأقل في هذا المستوى، هي تعكس قراءة/ كتابة صهيونية لأحداث اجتماعية تاريخية، إلا أن هذه الأحداث هي على حد الأوّلي الذي يميز بين الجماعة الاستعمارية الصهيونية ونقيضها، الجماعة الفلسطينية العربية. لذا، فإن «العربية» هي بالضرورة محاولة لإغلاق جزء من حقل التناقضات الاستعماري غير القابلة للحل في الشروط التاريخية والاجتماعية في تلك المرحلة من تاريخ فلسطين.

يحتّم منطق الاقتصاد السياسي السلطوي استثمارًا يبتغي استقرار السيطرة، وإغلاقًا بنيويًا للعلاقة غير المستقرّة بين السلطة والفلسطينيين الخاضعين لها. أمّا من ناحية الاقتصاد السياسي لمجموعة الفلسطينيين، مجموعة اجتماعية دُمِّرَت بنيتها التحتية المادية المؤسساتية، فالإغلاق البنيوي داخل السلطة الاستعمارية ليس ذا صلة بالضرورة. فهنا لدينا اقتصاد سياسي لفقدان القدرة على الفقدان، وهي تقود إلى شحن زائد ومتكرّر، على العكس من الاستقرار السلطوي، لأشياء ورموز وأنساق ثقافية ليصبح من الممكن فقدانها. فإن كانت أجهزة الحكم طوّرت «العربية» كنوع من الإغلاق البنيوي، فإن الفلسطينيين، في موقعَيهم المذكورَين أعلاه، أوجدوا سلسلة من أحداث شحن الأشياء والرموز والأنساق الثقافية داخل البنية السلطوية لـ «العربية». مصيدة الفلسطينيين هذه، شحن الأشياء في الفضاء والزمن اللذين توفّرهما لهم السلطة الاستعَمارية، يميز جل حقول التناقضات الاستعمارية في العصر الحديث. خاصّية الحالة التي تحت البحث والنقاش هنا هي في الرغبة الجماعية التي نتجت في أعقاب ذلك، والمواقع المختلفة لممارستها وتحقيقها. في هذه المرحلة من تطوّر حقل التناقضات الاستعماري الذي تميز بالسيطرة التامّة لأجهزة السلطة الصهيونية على المصادرة والحصار في المستويات المادية الفضائية والزمنية، أزيحت رغبة الملكية الفلسطينية إلى وسائل الإنتاج الرمزية التي من الممكن فقدانها. ورمزيًا، لم يكن للفلسطينيين حينها إلا أنفسهم كجماعة عبر الوسيط الثقافي. ومثّلت اللغة العربية ومنتَجاتها الثقافة العربية. فهي رمزت إلى الثقافة، وكان من الممكن شحنها من جديد، أي إن ماديتها مكّنت سلسلة من الأحداث التكرارية. حطّ رحال الرغبة في اللغة العربية ومنتَجاتها كان خطوة بنيوية في السياق الاستعماري، لكنه أيضًا خطوة تاريخية مرتبطة بمميزات الثقافة العربية الإسلامية. فمما لا شكّ فيه أن هذه العمليات ميّزت جماعة الفلسطينيين هذه في مقابل جماعات أخرى منهم، وفي مقابل سياقات استعمارية أخرى[158].

كان الأدب والنقد الأدبي في مرحلة رأسمالية الطباعة موقعًا يُنتج أحداثًا بنيوية[159]. وعلى العكس من منتَجات لغوية أخرى، للحقل الأدبي الفلسطيني طاقة كامنة توليدية من حقيقة تكرار شحنه من جديد. فمن إطار الاقتصاد السياسي للرغبة في ملكية القدرة على الفقدان، يصبح الحدث الأدبي محطّ الرغبة المفضَّل عند الفلسطينيين في إسرائيل. فهو مبني كتسامٍ للجماعية المفقودة، وغير الممكنة تقريبًا في الشروط التي سادت في أعقاب مأساة عام 1948. من هنا، من الممكن فهم فعل النقد الأدبي الفلسطيني كحدث مُعَبِّد للمسار في طرائق تحقيق الرغبة في محطّتها/ شيئها. ولأن الطريق ستحدد هيئة تحقّق الرغبة وشكل مرغوبها، جذب النقد الأدبي إليه قوى سلطوية وفلسطينية على السواء. الاختلاف بين المجموعتين الفلسطينيتين اللتين تطرّقنا إليهما في هذا الفصل هو في علاقة الجماعة الفلسطينية بالنظام الاستعماري، لا ببنية منطق الاقتصاد

السياسي للرغبة في الملكية الخاصّة على قدرة الفقدان. فكلتا المجموعتين أزاحت تناقضات النظام الاستعماري غير القابلة للحل إلى ذواتهن عبر الثقافة كوسيط، وتمحورتا في اللغة العربية ومنتَجاتها – وعلى وجه التحديد الحقل الأدبي داخل «العربية» – وذلك ابتغاء شحنها وإيجاد أحداث أدبية بتكرار. من قراءة تاريخ الاقتصاد السياسي للرغبة الاستعمارية، يبدو أن هذا النوع من الأحداث هو تمثُّلات الجماعية الغائبة بعد أن جرت إزاحتها.

في الأنموذج المعياري دولة القومية، أحداث من هذا النوع كان من المفترض أن تُشتقّ من النظام الاجتماعي – الاقتصادي وتاريخه، وفي سياقات معينة كانت ستؤدي إلى تغييرات في البنية العامّة. لكن هذه الدينامية التي ميّزت الأنموذج المعياري لدولة القومية، عملت بطريقة مختلفة في سياق الاستعمار الصهيوني وعلاقاته مع مجموعة الفلسطينيين الذين تحت سيطرته. فنحن ندّعي أن في النظام الذي أُقيم بعد حرب عام 1948، هناك تقسيم عمل بنيوي. فهذه العمليات بَنَت «العربية» بشقّين منفصلين: أجهزة السلطة تعمل في مستوى البنية، ومجموعة الفلسطينيين تعمل بمستوى الحدث. وأحدث احتكار أجهزة السلطة للمصادرة والحصار حواجز بنيوية تمنع من الحدث الأدبي الفلسطيني، بكونه تمثيلًا للجماعة الفلسطينية بعد أن جرت إزاحته، أن يعبّر عنه بتغييرات بنيوية بمستوى النظام. هكذا، تطوّرت الكتابة الفائضة الصهيونية في علاقاتها بهذه المجموعة من الفلسطينيين. جرى تفكيك الحدث الفلسطيني، وأعيدت كتابته كحدث صهيوني بدأ مع نقطة الصفر الإسرائيلية ونُقِّيَ من تاريخه العربي الإسلامي، وغُرس فيه الفضاء والزمن المحليان الصهيونيان المبنيان على حد ثيمة/ شعور من الحد الأدنى من الولاء لدولة إسرائيل. لم تكن ممارسات المحو هذه محدودة في مجال اجتماعي بعينه، ولم تكن مرّة واحدة، وإنما كانت ممارسات بنيوية تعمل في حلبة «العربية»، ذلك التمثيل الذي جرت إزاحته بنيويًا. القراءة القهرية الفلسطينية التي نظرنا إليها هنا كأحداث أدبية، لا يمكن منعها في المستوى البنيوي، لأنها مصيدة استعمارية، وتنسخ البنية بسبب حواجز الكتابة الفائضة. تجري القراءة القهرية الفلسطينية عبر التوليد المتكرّر للحدث الأدبي باعتباره الشيء المفضّل لرغبة ملكية القدرة على الفقدان؛ فالمادية التوليدية للحدث الأدبي في الفترة الحداثية ارتبطت في هذا السياق الاستعماري بقراءة الفلسطيني المحتل القهرية. وبما أن القهرية تخضع لمنطق الفائضة التي تعبّر عن مُلكية صهيونية، فإن الحدث الأدبي الذي من المفروض أن يعطي حلولًا بنيوية جمالية يُعوّق من طريق تفكيكه وكتابته من جديد بحسب المنطق الصهيوني. هكذا، بُنيت «العربية» كفصل بين الفائضة وسلسلة الأحداث القهرية، والفصل مبني من حقيقة كونه إزاحة تمثّل حقل التناقضات غير القابلة للحل.

خلاصة

تناول هذا الفصل لحظة الإنشاء البنيوية لـ «العربية» على يد أجهزة السلطة الإسرائيلية التي بناها العاملون في هذه الأجهزة كموقع ليقوم بدور تنَظيم العلاقة بين مجموعة الفلسطينيين والحكم الذي أُسس بعد عام 1948. تمحورنا في عملية الإنشاء والتصميم لهذه الحلبة في العَقد الأوّل بعد عام 1948، ولاحظنا أن هناك ثلاث قوى مختلفة كانت فاعلة في هذه الفترة، تصارعت في ما بينها، وامتزج بعضها ببعض،

وبعضها حاول نفي «العربية»: الخبراء المستشرقون الذين عملوا كممثّلين للسلطة وأجهزتها، مجموعة الفلسطينيين المرتبطة بالحزب الشيوعي الإسرائيلي والمطالِبة بملكية جماعية للفلسطينيين على «العربية»، ومجموعة الفلسطينيين التي بَنَت أنموذجًا لـ «العربية» كتعبير عن «عروبة إسرائيلية». من خلال استخدام اللغة العربية ومنتَجاتها، حاولت هذه القوىَ أن تبني أنموذجًا للعلاقة بين السلطة والفلسطينيين الخاضعين لها. ادّعينا أن، لأسباب بنيوية لها علاقة بالنظام الاستعماري الصهيوني ولأسباب تاريخية لها علاقة بالثقافة العربية الإسلامية، جمع حقل الأدب الفلسطيني التناقضات غير القابلة للحل بين النظام والفلسطينيين. النقد الأدبي الفلسطيني فتح لنا ثغرة لنرى أجهزة القراءة/ الكتابة والتشكيلات الخطابية التي استخدمتها هذه القوى في صراعها على تشكيل «العربية» في إطار تنظيم العلاقة بين مجموعة الفلسطينيين والسلطة الجديدة.

حاولت هذه القوى الثلاث أن تحدد طابع «العربية» من خلال النقد الأدبي الذي نشرته للمجتمع الخطابي، خصوصًا «العربية». ووضع الخبراء المستشرقون حدين خارجيين لـ «العربية»: **الأوّل** حدد أن بداية محور زمن «العربية» يطابق نقطة صفر دولة إسرائيل، و**الثاني** حدد الهُويةَ القومية/ الوطنية للقاطنين في «العربية» - عربًا، لا يهودًا يتكلمون العربية ممّن نشأوا في الثقافة العربية الإسلامية. هذا الحد يحيل إلى العلاقة الأساسية في الأيديولوجيا القومية، العلاقة بين اللغة والهُوية القومية. من هذه الحدود الخارجية، جرى اشتقاق حد داخلي ثيمة/ شعور من حد أدنى من الولاء لدولة إسرائيل عبر تناول الحياة المحلية للفلسطينيين تحت الحكم الإسرائيلي فحسب. مجموعة الفلسطينيين من الحزب الشيوعي الإسرائيلي قبلت بـ «العربية» كتعبير عن حقل تناقضات النظام الاستعماري، لكن طالبت ملكية خاصّة جماعية على «العربيةَ»، وذلك للتغلب على فقدان القدرة على الفقد. أمّا المجموعة الفلسطينية الثانية، فقبلت «العربية» أيضًا، إلا أن قبولها لها كان مشروطًا بتعريفها على أنها «عربية إسرائيلية»، أي إن الملكية هي في يد السلطة الإسرائيلية فحسب.

كانت الجماعة الفلسطينية الخاضعة للسلطة الإسرائيلية مستهدَفة من هذه القوى الثلاث. كيانية هذه الجماعة والعلاقة معها شكّلتا البنية التحتية التي بُنيت عليها «العربية». البنية العميقة للمجموعتين الفلسطينيتين هي ذاتها، أنهما تقبلان فضاء الحلبة وزمنها وشكل الجماعة الناتج منها. صيانة «العربية» فترة زمنية طويلة كتعبير عن جزء من حقل التناقضات للنظام الاستعماري ليست بمهمّة مفهومة ضمنيًا. في الفصل التالي، سندّعي أن على الرغم من أن الإحداثيات البنيوية الأساسية لـِ «العربية» تمأسست في العقد الأوّل بعد عام 1948، فإن عمليات اجتماعية - اقتصادية وسياسية أفضت إلى تطوّر سلسلة الأحداث الفلسطينية باتّجاهات جديدة. فمنذ حرب 1967، حدثت تغيرات في نوع الحدث الفلسطيني في داخل النظام الإسرائيلي. من أهمّ التطوّرات كان امتلاك رأسمال رمزي على صورة تحصيل أكاديمي للفلسطينيين المواطنين في إسرائيل. فعلى مدار عَقدين، كانت هذه المجموعة تشبه طبقة وسطى، حيث التزمت نوعًا من الاستقرار بعلاقاتها مع السلطة، وجرفت معها سائر مجموعة الفلسطينيين للسعي لاستقرار النظام القائم والعلاقات المشتقّة منه. كجزء من بناء هذا الاستقرار، وكتعبير عن مادية هذه الطبقة، جرت أَكدَمة مجالات اجتماعية وثقافية عدة. هذه العمليات غيّرت مشهد الحدث الأدبي في «العربية». ففي المرحلة السابقة، عمل الصحافيون والمثقّفون على تناول الحدث الأدبي وإيجاده، أمّا في الفترة الحالية فتناوله في الأساس أكاديميون. نقد الأدب الفلسطيني الذي نُشر في الماضي في الصحف، أصبح الآن يجري كبحث أكاديمي، لكنه لا يزال بحثًا «أكاديميًا إسرائيليًا». في الفصل التالي، سنفحص سلسلة الأحداث الأدبية التي مرت بعمليات أَكدَمة إسرائيلية.

(69) بحسب تشاكرابارتي، في سياقات استعمارية مختلفة قد تكون هناك أنواع عدة من التاريخ. والقصد هنا النوع الذي يسميه تشاكرابارتي «تاريخ رأس المال». ينظر: Dipesh Chakrabarty, Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference (Princeton: Princeton University Press, 2000), pp. 44-71.

(70) الأدبيات الكثيرة والمتشعّبة التي تتناول أحداث عام 1948 وما بعده، تتبنى نوعًا من التاريخ السياسي، ونادرًا ما تتطرّق إلى التاريخ الاجتماعي والثقافي لتلك الفترة. ينظر مثلًا: مصطفى كبها (محرر)، **الأقلّية الفلسطينية في إسرائيل في ظل الحكم العسكري وإرثه** (حيفا: مدى الكرمل، 2014).

(71) للتوسع بشأن هذا الموضوع، ينظر: Ahmad Sa'di, Thorough Surveillance: The Genesis of Israeli Policies of Population Management Surveillance and Political Control towards the Palestinian Minority (Manchester: Manchester University Press, 2013).

(72) بشأن عمليات الفقدان وإعادة شحن الشيء/الشخص محطّ الرغبة التعويضية، يُنظر: سيغموند فرويد، **العزاء والملنخوليا: السلوك القهري والطقوس الدينية**. ترجمة آدم طننباوم (تل أبيب: رسلينج، 2008). (بالعبرية)

(73) في هذا السياق، يُراجع كتابات ساطع الحصري، أحد أهم المفكّرين في تيار الوحدة العربية، مثل: ساطع الحصري، **في اللغة والأدب وعلاقتهما بالقومية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1985).

(74) للتوسع بشأن تاريخ تطوّر اللغة العربية ومكانتها في الثقافة العربية الإسلامية، يُنظر: رمزي بعلبكي (وآخرون)، **اللغة والهوية في الوطن العربي: إشكاليات تاريخية وثقافية وسياسية** (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013).

(75) يُنظر، مثلًا: حنا أبو حنا، **طلائع النهضة في فلسطين: خريجو المدارس الروسية 1862–1914** (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 2005).

(76) يُنظر، مثلًا: Yonatan Mandel, The Creation of Israeli Arabic: Political and Security Considerations in the Making of Arabic Language Studies in Israel (London: Palgrave Macmillan, 2014).

(77) بشأن جهاز التربية والتعليم العربي، يُنظر: Ismael Abu-Saad, «Palestinian Education in Israel: The Legacy of the Military Government,» Holy Land Studies, vol. 5, no. 1 (2006), pp. 21-56;

بشأن دُور المعلمين العرب، يُنظر: أيمن إغبارية (محرر)، **تأهيل المعلمين في المجتمع الفلسطيني في إسرائيل: ممارسات مؤسساتية وسياسات تربوية** (تل أبيب: رسلينج، 2013) (بالعبرية)؛ بشأن الصحافة والمجلات، يُنظر: مصطفى كبها، «الصحافة العربية في ظل الحكم العسكري، 1948-1966»، في: كبها (محرر)، **الأقلية الفلسطينية في إسرائيل**، ص 123-170.

(78) Sigmund Freud, The Uncanny, David Mclintock (trans.) (London: Penguin, 2003).

(79) كما أشرنا في الفصلين السابقين، المفهومان «علامة» وَ«حلبة» هما من تطوير مداخلات فولوشينوف وويليامز وبورديو التحليلية.

(80) بشأن البنية الشعورية، يُنظر: Raymond Williams, Marxism and Literature (Oxford: Oxford University Press, 1977), pp. 128-135.

بشأن الخبراء المستشرقين، يُنظر: جيل إيال، **إزالة السحر من الشرق: تاريخ الاستشراق في عهد «الشرقية»** (تل أبيب: هكيبوتس همؤحاد ومعهد فان لير، 2005)، ص 70-117. (بالعبرية)

(81) للاطّلاع على النقاش بشأن وظيفة الأدب في العالم الثالث، يُنظر: Fredric Jameson, «Third World Literature in the Era of Multinational Capitalism,» Social Text, no. 15 (Autumn 1986), pp. 65-88; Aijaz Ahmad, «Jameson's Rhetoric of Otherness and the 'National Allegory',» Social Text, no. 17 (Autumn 1987), pp. 3-25.

(82) بشأن البنية التحتية المادية المؤسساتية للحزب الشيوعي الإسرائيلي في سياق الأدب الفلسطيني، يُنظر: سيف الدين أبو صالح، **الحركة الأدبية العربية في إسرائيل: ظهورها وتطورها من خلال الملحق الثقافي لجريدة الاتحاد بين السنوات 1948–2000** (حيفا: مجمع اللغة العربية، 2010).

(83) لم تُكتب سيرة إميل توما بعد، لكن كتاباته جمعها ونشرها معهد إميل توما للدراسات الفلسطينية والإسرائيلية في حيفا. يُنظر: إميل توما، **الأعمال الكاملة** (حيفا: معهد إميل توما للأبحاث الاجتماعية والسياسية، 1995-1997).

(84) للتوسع بشأن مجموعة الخبراء المستشرقين ونشاطاتهم في الصحافة العربية، يُنظر: مصطفى كبها ودان كسبي، «من القدس المقدسة وإلى النبع: توجهات في الصحافة العربية في إسرائيل»، **بنيم**، العدد 16 (2001)، ص 44-55. (بالعبرية)

(85) معظم الأبحاث بشأن هذه المجموعة من الفلسطينيين يتناول سلوكهم السياسي في علاقاتهم مع أجهزة السلطة، وقليلة هي الأبحاث التي تحاول أن تفحص دوافعهم. في هذا الشأن، من المهم الإشارة إلى مقالة عزمي بشارة (بشارة، «العربي الإسرائيلي»)، وفيها يدّعي أن هذا الموقف/الموقع لا يميز مجموعة دون غيرها في «العربية»، بل هي موقف/موقع الفلسطينيين عمومًا في إسرائيل منذ العَقد الأخير في القرن العشرين. يُنظر: عزمي بشارة، «العربي الإسرائيلي: الخطاب السياسي المبتور»، **مجلة الدراسات الفلسطينية**، مج 6، العدد 24 (خريف 1995)، ص 26-54.

(86) للتعرّف الأوّلي إلى هذه القوى، يُنظر: سارة أوساتسكي لازار، «تبلور العلاقات المتبادلة بين اليهود والعرب في دولة إسرائيل: العقد الأول، 1948-1958»، أطروحة دكتوراه غير منشورة، جامعة حيفا، 1996. (بالعبرية)

(87) في بحثه الأخير يحلل أحمد سعدي وثائق أرشيفية للجان التي أدارت شؤون الفلسطينيين في تلك الفترة وراقبتهم ومارست السيطرة عليهم؛ ينظر: Sa'di, Thorough Surveillance.

(88) ميخائيل أساف (1896-1985) من رجال موجة الهجرة الثالثة. كان صحافيًا ومستشرقًا، ورَأَسَ تحرير القسم العربي في جريدة **دڤار**؛ يُنظر: كبها وكسبي، ص 44-55.

(89) ميخائيل أساف، «دمج العرب في إسرائيل»، **هميزراح هحداش**، مج 1، العدد 1 (1949)، ص 2. (بالعبرية)

(90) المرجع نفسه، ص 6.

(91) المرجع نفسه.

(92) المرجع نفسه.

(93) نُشِرت هذه المقالة في جريدة **اليوم**، 24/5/1950؛ يُنظر: كبها وكسبي، «من القدس المقدسة وإلى النبع: توجهات في الصحافة العربية في إسرائيل»، ص 133.

(94) بشأن تاريخ العربية في النظام الإسرائيلي وعلاقاتها باللغة العبرية، يُنظر: Yasir Suleiman, A War of Words: Language and Conflict in the Middle East (Cambridge: University of Cambridge Press, 2004), pp. 137-217.

(95) بشأن «الجديد» ومكانتها في السياق الأدبي، يُنظر: نبيه القاسم، **الحركة الشعرية الفلسطينية في بلادنا من خلال مجلة الجديد**، 1953-1985 (كفر قرع: دار الهدى، 2003).

(96) بشأن نقد إميل توما الأدبي، يُنظر: أحمد سعدي (محرر)، **ندوة حول كتاب الدكتور إميل توما «مختارات في النقد الأدبي»** (حيفا: معهد إميل توما للدراسات الاجتماعية والسياسية، 1993).

(97) إميل توما، **مختارات في النقد الأدبي** (حيفا: معهد إميل توما للأبحاث الاجتماعية والسياسية، 1993)، ص 14.

(98) المرجع نفسه، ص 15.

(99) بشأن مفهوم الأليف الموحش، يُنظر: Freud, The Uncanny.

بشأن استخدام مفهوم فرويد هذا في الأدب، يُنظر: David Ellison, Ethics and Aesthetics in European Modernist Literature: From the Sublime to the Uncanny (Cambridge: Cambridge University Press, 2001);

بشأن استخدام هذا المفهوم في النقد الأدبي الفلسطيني، يُنظر: إسماعيل ناشف، «موت النص»، **مجلة الدراسات الفلسطينية**، مج 24، العدد 96 (خريف 2013)، ص 96-117.

(100) يقصد الكاتب النمط الثالث الذي يخص المجموعة التي تقسم «نوعين من أنماط العودة والتموضع»، وبذلك تكون الأنماط أربعة. (المحرر)

(101) نشر إميل توما مقالة عن قعوار-فرح في مجموعة من مقالاته التي جُمعت ونُشرت كجزء من إحياء تراثه الفكري والنقدي، وهنا أعتمد على هذه المجموعة. يُنظر: توما، **مختارات في النقد الأدبي**، ص 30-35؛ بشأن أعمال قعوار-فرح الأدبية، يُنظر، أيضًا: محمود غنايم، **المدار الصعب: رحلة القصة القصيرة الفلسطينية في إسرائيل** (حيفا: الكرمل وجامعة حيفا، 1995)، ص 61-105.

(102) نجوى قعوار-فرح، **عابرو سبيل** (بيروت: دار الريحاني، 1956).

(103) توما، **مختارات في النقد الأدبي**، ص 30.

(104) المرجع نفسه.

(105) المرجع نفسه.

(106) المرجع نفسه، ص 31.

(107) المرجع نفسه.

(108) المرجع نفسه.

(109) نجوى قعوار-فرح، **دروب ومصابيح** (الناصرة: مطبعة الحكيم، 1956).

(110) توما، **مختارات في النقد الأدبي**، ص 33.

(111) المرجع نفسه، ص 33.

(112) المرجع نفسه، ص 34.

(113) المرجع نفسه، ص 35.

(114) ميشيل حداد (محرر)، **ألوان من شعر العربية في إسرائيل** (الناصرة: مطبعة الحكيم، 1955)؛ جمال قعوار، سلمى: **مجموعة أقاصيص شعرية** (الناصرة: مطبعة الحكيم، 1956).

(115) إلياهو كزوم، «الشعر العربي في إسرائيل». **هميزراح هحداش**، مج 7، العدد 3 (1956)، ص 232. (بالعبرية)

(116) المرجع نفسه، ص 232.

(117) بشأن شعراء المهجر، يُنظر: إحسان عباس ومحمد يوسف نجم، **الشعر العربي في المهجر** (بيروت: دار صادر، 1967).

(118) كزوم، ص 232.

(119) المرجع نفسه.

(120) يقصد الأديب اللبناني جبران خليل جبران.

(121) المرجع نفسه، ص 232.

(122) شموئيل موريه، «الأدب في اللغة العربية في إسرائيل»، **هميزراح هحداش**، مج 9، العددان 1-2 (1958)، ص 26-39. (بالعبرية)

(123) المرجع نفسه، ص 26.

(124) المرجع نفسه.

(125) المرجع نفسه، ص 27.

(126) المرجع نفسه.

(127) صدرت هذه المجلة الشهرية عن مجمع الطائفة الإنجيلية الأسقفية في حيفا، بين عامي 1957 و1961. وكانت تعرّف ذاتها بأنها «مجلة دينية أدبية سياسية اجتماعية إخبارية».

(128) المرجع نفسه، ص 33.

(129) المرجع نفسه.

(130) المرجع نفسه.

(131) المرجع نفسه.

(132) المرجع نفسه، ص 34.

(133) ميشيل حداد، «حكاية المجتمع»، **المجتمع**، مج 1، العدد 3 (تشرين الثاني/نوفمبر 1954)، ص 1.

(134) بشأن مكانة مجلة **المجتمع** وتأثيرها في صحافة تلك الفترة، يُنظر: محمود عباسي، **تطور الرواية والقصة القصيرة في الأدب العربي في إسرائيل**، 1948-1976، ترجمة حسين حمزة (حيفا: مكتبة كل شيء، 1998)، ص 36-47.

(135) حداد، ص 1.

(136) ميشيل حداد، «علاقة الأدباء بمجتمعهم»، **المجتمع**، مج 1، العدد 2 (تشرين الأول/أكتوبر 1954)، ص 1-3.

(137) المرجع نفسه، ص 1.

(138) المرجع نفسه.

(139) المرجع نفسه.

(140) المرجع نفسه، ص 3.

(141) عدنان أبو السعود، «ثقافة المواطنين العرب في المجتمع الإسرائيلي»، **المجتمع**: مج 2، العدد 1 (كانون الثاني/يناير 1955)، ص 6-10.

(142) المرجع نفسه، ص 6.

(143) المرجع نفسه، 6-7.

(144) بشأن صور المثقّف هذه في الأدب الفلسطيني، يُنظر: شمعون بلاص، **الأدب العربي في ظل الحرب** (تل أبيب: عام عوفيد، 1978). (بالعبرية)

(145) بشأن ظاهرة الازدواجية اللغوية في العربية، وبنيتها الاجتماعية والعلاقات بينها، يُنظر:

Niloofar Haeri, «Form and Ideology: Arabic Sociolinguistics and beyond,» Annual Review of Anthropology, vol. 29, no. 1 (October 2000), pp. 61-87.

(146) ميشيل حداد، «الفصحى والعامية»، **المجتمع**، مج 2، العدد 9 (أيلول/سبتمبر 1955)، ص 3.

(147) المرجع نفسه.

(148) المرجع نفسه، ص 3-4.

(149) المرجع نفسه، ص 4.

(150) ميشيل حداد، «نحو مدرسة أدبية»، **المجتمع**، مج 2، العدد 12 (كانون الأول/ديسمبر 1955)، ص 3.

(151) ميشيل حداد (محرر)، «حول القصة»، **المجتمع**، مج 2، العدد 12 (كانون الأول/ديسمبر 1955)، ص 9-11.

(152) المرجع نفسه، ص 8-9.

(153) المرجع نفسه، ص 9.

(154) المرجع نفسه، ص 10.

(155) المرجع نفسه، ص 9.

(156) بشأن قيم هذه الطبقة وموقعها في المجتمع العربي الحديث، يُنظر: Hisham Sharabi, Neopatriachy: A Theory of Distorted Change in Arab Society (Oxford: Oxford University Press, 1993).

(157) بشأن عمليات التماثل بين المستعمَر والمستعمِر في المستوى الثقافي، يُنظر:

Frantz Fanon, White Masks, Black Skins, Charles Lam Markmann (trans.) (London: Pluto Press, 1986);

طوّر هومي بابا هذه المسألة واقترح إطارًا مفاهيميًا يتجاوز الحدود بين هاتين الهُويتين (Bhabha, Location). في حالة «العربي الإسرائيلي»، من الممكن الادّعاء أن الهُوية هجينة، لكن من ناحية البنية هي بَينِيَة (liminal) وهامشها السائل ضيق شديد الضيق، ذلك أنها مبنية على فراغ نابع من الفقدان وعملية المحو والتطهير التي جاءت في أعقابه، يُنظر: .(Homi K. Bhabha, The Location of Culture (London: Routledge, 1994

(158) أما بخصوص سائر المجموعات الفلسطينية، فيدّعي جبرا إبراهيم جبرا أن الفلسطينيين المهاجرين أصبحوا باعة معرفة متجوّلين (Knowledge Peddlers)، ويقصد بهذا اندماج المثقّفين الفلسطينيين في سوق العمل في العالم العربي. هنا ثمة تشابه بين وسائل الإنتاج الرمزية التي تمتلكها مجموعات فلسطينية مختلفة، وخاصّية المجموعة التي تحت الحكم الإسرائيلي هي في رغبتها (بمعنى Desire) لرأس المال الرمزي: اللغة العربية ومنتَجاتها، يُنظر: Jabra I. .Jabra, «The Palestinian Exile as Writer,» Journal of Palestine Studies, vol. 8, no. 2 (Winter 1979), pp. 77-87

(159) هذا بحسب مداخلات ليڤي-شتراوس بشأن العلاقة بين البنية والحدث في الفكر الفني، يُنظر: -Claude Levi ;Strauss, The Savage Mind (London: Weidenfeld and Nicolson, 1966), pp. 13-45

يطوّر لوسيان غولدمان أفكاره بشأن وظيفة الرواية في العهد الرأسمالي بحسب مَحاور مشابهة، على الرغم من الجنيولوجيا الماركسية خاصّته وعلاقته بجورج لوكاتش، إذ يدّعي أن النصّ الأدبي ينشئ حلولًا بنيوية جمالية للتناقضات غير القابلة للحل، يُنظر: Lucien Goldmann, Towards a Sociology of the Novel (London: Routledge, .(1987

الفصل الثالث
الوسيط في «العربية»
قناع المحاكاة الاستعماري

النقد، بوصفه جنسًا أدبيًا، ليس ثابتًا أو راكدًا. فهذا الحقل الفرعي دينامي، ويتطوّر بناء على مبادئ داخلية لها علاقات تناظرية وأخرى مع سائر مجالات الإنتاج الاجتماعي الاقتصادي، ومع عمليات إعادة الإنتاج الرمزية والسيميائية. قد يأخذ مبنى النقد الأدبي ووظائفه أشكالًا وتحويرات على محورَي الفضاء والزمن. في المرحلة الأولى والتأسيسية لحلبة «العربية»، كان النقد الأدبي مقصورًا على الصحافة اليومية والمجلات الأدبية والثقافية، إلا أنه في المرحلة التي تلتها مرّ النقد الأدبي بتغييرات مؤسساتية عميقة، أزاحت بؤرة العمل النقدي إلى أقاليم جديدة. وحصلت الإزاحة في مستويات عدة: في الفضاء المؤسساتي الذي فيه يجري إنتاج النقد؛ في نوع النقد ونوع المعرفة المطلوبة له؛ في جمهور القرّاء أنفسهم. في هذا الفصل، سندّعي أن هذه التغييرات هي عمليات أَكدَمة للنقد الأدبي في «العربية»، وسنتتبّع بنية عمليات الأَكدَمة هذه[160].

هناك شبه إجماع في الأدبيات البحثية بشأن الفلسطينيين في إسرائيل أن حرب عام 1967 شكّلت نقطة تحوّل مفصلية في العلاقات بينهم وبين النظام الصهيوني[161]. يدّعي معظم الباحثين أن هذا التقاطع أدى إلى تغير العلاقات من «موقّتة» إلى «ثابتة». فقبل حرب عام 1967، أطّر الفلسطينيون النظام الإسرائيلي كمنظومة سيطرة موقّتة، لذا تميزت علاقاتهم به بالانتظار والتأجيل. في مقابل ذلك، بعد حرب عام 1967 رأى الفلسطينيون في هذا النظام منظومة قوّة ثابتة تفرض عليهم الاندماج بها. لكن، ومن دون تقليل من أهمّية حرب عام 1967، يبدو أن في حقل الأدب الفلسطيني جرت عمليات أعمق أُزيحَت إليه من حقل التناقضات الاستعماري، حيث كانت الحرب تعبيرًا واحدًا عنه[162]. على سبيل المثال، تتناول رواية عطا الله منصور **في ضوء جديد** قضية الانتظار في مقابل الاندماج، مع أنها أُلفت ونُشِرَت قبل الحرب[163]. تتوّج الحرب عمليات اجتماعية وتاريخية، وتُعيد تشكيل هذه العمليات التي كانت السبب في اندلاعها. وسندّعي هنا أن حرب عام 1967 كانت نقطة تحوّل بنيوية لأنها فرضت تقليص الإمكانات التي كانت مُتاحة لغايتها، ومكّنت نوعًا جديدًا منها. وسندّعي كذلك أن من أهمّ هذه الإمكانات الجديدة تسريع بناء أدبية (Literarity) معيّنة تعمل كجهاز لبناء فضاء داخلي ذاتي (Interiority) لـ «العربي الإسرائيلي»[164].

كانت رواية توفيق فياض **المشوَّهون** أحد التعبيرات الأولى للانتقال من وصف الواقع الخارجي لحياة الفلسطينيين إلى فحص واقعهم الداخلي، وبهذا فحص بداية إنشاء الذات الفلسطينية[165]. وأثار نشر الرواية نقاشًا عامًا وجدلًا واسعًا، وكُتب عدد من مقالات النقد ومقالات الرأي لم تحظَ بمثلها أي رواية منذ ذلك الحين حتّى اليوم[166]. بناء الذات جرى أيضًا في المستوى المؤسساتي لـ «العربية»، وتعبيرها الأكثر وضوحًا بعد عام 1967 كان عمليات الأَكدَمة للنقد الأدبي. وسنركّز في هذا الفَصل على العمليات التي حصلت منذ بداية سبعينيات القرن العشرين، فحينذاك بدأ التشكيل المؤسساتي للعمليات من الفترة السابقة لـ «العربية». وكما سندّعي، جاء هذا التشكيل نتيجة تأسيس موقع جديد في «العربية»، هو النقد الأدبي الأكادَيمي الذي كتبه فلسطينيون باللغة العربية، وكان موجَّهًا في الأساس إلى جمهور القرّاء الفلسطيني في إسرائيل، وإلى جمهور القرّاء في العالم العربي أحيانًا[167].

حتى بداية سبعينيات القرن الماضي، كان معظم النصوص الأكاديمية التي تتناول الفلسطينيين وأدبهم من تأليف باحثين إسرائيليين بالعبرية والإنكليزية، ولم يكن موجَّهًا إلى الفلسطينيين في إسرائيل. لكن في

السبعينيات، بدأ يظهر في إطار ديناميات «العربية» نوع جديد من النقد الأدبي كان من تأليف الفلسطينيين. وكان جسدًا معرفيًا أكاديميًا باللغة العربية من تأليف فلسطينيين في إسرائيل درَسوا في المؤسسات الأكاديمية الإسرائيلية، حيث اكتسبت هذه المجموعة من الأكاديميين الفلسطينيين معرفتها ورؤاها الحداثية للعالم عن الأدب والنقد الأدبي في الأكاديميا الإسرائيلية، وتتلمذت على يد جيل المرحلة السابقة من الخبراء المستشرقين. درست الأغلبية الساحقة من هؤلاء الفلسطينيين في أقسام اللغة العربية وآدابها، وقلة قليلة جدًا درست الأدب العامّ والمقارَن. سندّعي أن هذه المجموعة من الأكاديميين الفلسطينيين أسست موقعًا جديدًا داخل «العربية» بُنِيَ من عناصر قديمة وأخرى جديدة.

تشير الأبحاث حول الفلسطينيين في إسرائيل بعد حرب عام 1967 إلى أن عمليتين تبدوان من أول وهلة متناقضتين، حصلتا في أوساط هذه الجماعة. من الجانب الأوّل، طوّر الفلسطينيون استراتيجيات وتكتيكات اندماج في الفضاء البنيوي الذي فتحته لهم الدولة وأجهزتها. ومن الجانب الآخر، بدأوا في التعبير عن هُويتهم الفلسطينية والعربية في الحيّز العامّ خاصّتهم، وخصوصًا الدولة، ومَأسَسة هذه الهُوية عبر نشاط جماعي منظّم[168]. الأكاديميون الفلسطينيون الذين تخصّصوا في دراسة اللغة العربية وآدابها، وشاركوا في تأسيس الموقع الجديد في «العربية»، هم مثال مركَّب لهذا التناقض: اندمجوا في الأكاديميا الإسرائيلية، والمعرفة التي اكتسبوها فيها ووسائل إنتاجها الرمزية هي صهيونية بامتياز، لكن في الوقت نفسه هم درَسوا لغتهم وثقافتهم، وإن كانوا درَسوها عبر مؤسسة المعرفة الوسيطة الاستشراقية الصهيونية. فهم عادوا وتموَضَعوا في «العربية» بموقع جديد لا يطالب بملكية رأسمال رمزي قائم، ولا عبر مشاركة الدولة ملكيتها رأس المال الرمزي، إنما هو يعيد إنتاج وسائل إنتاج المؤسسة الوسيطة ويطالب بملكيتها. هذه الحالة تفتح أمامنا إمكانًا جديدًا لفحص العمليات التي تبدو أول وهلة متضاربة ومتناقضة. يُثار هنا السؤال بشأن نوعية ملكية الأكاديميين الفلسطينيين لوسائل الإنتاج الرمزية، ولا سيما المعرفة الأكاديمية التي تتشكّل كنقد أدبي باللغة العربية، في حين أن وسائل الإنتاج هذه نُسِخَت من مراكز إنتاج المعرفة والقوّة الاستشراقية الاستعمارية عن الفلسطينيين في إسرائيل.

كان الأكاديميون الفلسطينيون الذين بدأوا بإنتاج معرفة باللغة العربية عن الأدب العربي في إسرائيل، ووجّهوها إلى جمهور القرّاء الفلسطيني والعربي، خرّيجي جهاز التربية والتعليم الإسرائيلي. ومسار تعلمهم الأنموذجي شمل تعلمًا ابتدائيًا وثانويًا في جهاز التربية العربي، وفي مرحلة التعليم العالي انخرطوا في دور المعلمين العرب، وبعضهم أكمل دراسته العالية في الجامعات الإسرائيلية، حيث تخصّص بعض هؤلاء في أحد أقسام اللغة العربية وآدابها[169]. وبدأ كثير منهم حياته العملية بالعمل في جهاز التربية والتعليم العربي، وتقدم في سلّم الوظائف لمواقع إدارية وتفتيشية. وإلى جانب عمله هذا، استمرّ كثير منهم في مسار الدراسات العليا لنَيل الماجستير والدكتوراه. وانقسمت مسارات عملهم إلى ثلاثة أنواع رئيسة: **الأوّل** هو عمل في وزارة التربية والتعليم الإسرائيلية بوظائف عليا من التفتيش وبناء مناهج التعليم القطرية باللغة العربية وآدابها؛ **الثاني** هو وظيفة في وزارة التربية إلى جانب وظيفة تدريس في دور المعلمين العرب أو محاضر بوظيفة جزئية في مؤسسة أكاديمية. أمّا المسار **الثالث**، فهو وظيفة في إحدى الجامعات الإسرائيلية، وهي في الأغلب إمّا جامعة تل أبيب وإما جامعة حيفا. وسيتمحور نقاشنا هنا في هذا المسار **الثالث**، حيث إن هذه المجموعة

هي التي عملت مباشرة على بناء الموقع الجديد في «العربية» من خلال النقد الأدبي الأكاديمي.

مسارات تعليم مجموعة الأكاديميين هذه وعملها هي التي حددت موقفها البنيوي من أجهزة السلطة التي تدير التربية والمعرفة/ القوّة. البنية المادية المؤسساتية لهذه المجموعة هي اشتقاق مباشر من «العربية»، لكن هذه المجموعة اندمجت أيضًا في الأكاديميا الإسرائيلية، لذا هي في منظومتَي المعرفة/ القوّة اللتين تُضبطان بعلاقات قوى هرمية بينهما على نحوٍ واضح ومباشر. سندّعي أن هذه المجموعة عادت وتموَضَعت في موقع جديد في «العربية»، موقع يشكّل منظومة من الوساطة بين الفلسطينيين ولغتهم بعد أن مرّوا بعملية إعادة ترتيب، حيث أصبحوا ملائمين للخطاب الأكاديمي الإسرائيلي. مجموعة الوسطاء بين المعرفة العلمية الحديثة والفلسطينيين في إسرائيل هي نوع من المالكين الثانويين لمنظومة الوساطة هذه. فملكيتهم لوسائل الإنتاج الرمزية للعلم الذي يبحث في الأدب العربي في إسرائيل ليست ملكية خاصة؛ إذ إضافة إلى حالة التعلق التامّ بالبنية التحتية المادية المؤسساتية لهذه المجموعة، فإن ملكيتهم نابعة من موقعهم كوسطاء بين طبقات مختلفة في النظام الاستعماري.

يتبوّأ موقع الوساطة في نمط الإنتاج الاستعماري وظيفة مركزية في إدارته وصيانته، ذلك أن ملكية وسائل إنتاجه المادية والرمزية على السواء ناتجة من تناقضات لا علاقة لها بالسياق الاجتماعي والتاريخي للمجتمع المُستعمَر[170]. ومن أجل أن يعمل نمط الإنتاج هذا، من الضروري له أن يعتمد على مجموعة المستعمَرين، لأنهم يوفّرون قوّة العمل والمواد الخام المختلفة، وبالتالي عليهم أن يؤطّروا ذواتهم كجزء من نمط الإنتاج لا كخارجين عليه. لذا، على مجموعة المستعمَرين أن تعيد ترتيب ذاتها بحسب بنية نمط الإنتاج هذه، بعد فعل الاحتلال العنيف؛ ومن هنا تبادر مجموعة المستعمِرين إلى إنشاء موقع بَيني من الوساطة بينها وبين المجموعة المستعمَرة[171]. ويتّسم موقع الوساطة بتقسيم عمل بين أنماط الوساطة المرتبطة بوسائل الإنتاج المادية، وأنماط أخرى مرتبطة بوسائل الإنتاج الرمزية. في السياق الإسرائيلي، لأنماط الوساطة المرتبطة بوسائل الإنتاج الرمزية الكثير من الوظائف المركزية. فمقارنة بأنظمة استعمارية أخرى، ينبع الاستثمار الزائد للنظام الاستعماري الإسرائيلي في هذه الأنماط من الوساطة من محاولاته الدؤوب لقلب فعل الاستعمار التاريخي إلى جزء من «طبيعة» تاريخه الحداثي.

تاريخيًا، مصدر طبقة الوساطة الفلسطينية حقل التربية والتعليم العربي الذي أسسته أجهزة النظام بغية غرس بنية شعور حد أدنى من الولاء لدولة إسرائيل[172]. في المجموعة الأولى التي تبلورت في طبقة الوساطة، كان المعلمون والمعلمات الفلسطينيون الذين عملوا في جهاز التربية والتعليم الرسمي في أوساط الفلسطينيين في إسرائيل. هذه النواة من المربّين والمربّيات سيطروا على موقع الوساطة من ناحية عددهم لغاية أواسط ثمانينيات القرن العشرين. وأفرزت سيطرتهم على هذا الموقع، وكذلك مبناه، استراتيجية وساطة اشتُقَّت منها أنواع سلوك وأفكار ومشاعر تتسم بمميزات المحاكاة [173](Mimesis). المعلم الذي يقوم بتشغيل منظومة الوساطة التربوية، يقف في الوسط بين أجهزةِ إنتاج المعرفة/ القوّة الإسرائيلية ومجموعةِ التلامذة. وهو من المفترض به أن يحاكي معرفة/ قوّة أصحاب الجهاز، وأن يغرسها في تلامذته، حتى يعمل هؤلاء بحسب قواعد شعورية من الحد الأدنى من الخنوع التي تقبل بنية شعورية من حد أدنى من الولاء لدولة إسرائيل. هناك ثلاثة مستويات أساسية في العلاقات الهرمية لهذا الحقل: المستوى الوسيط، الخاص

بالمعلمين، يقوم بمحاكاة المؤسسة الحاكمة، بينما يقوم التلامذة بمحاكاة مستوى المعلم الوسيط. وسندّعي أن استراتيجية المحاكاة هذه تسيطر على الجسد المعرفي الذي ينتجه الأكاديميون الفلسطينيون عن جماعة الفلسطينيين في إسرائيل، وبالتحديد المعرفة التي ينتجونها عن اللغة العربية وآدابها والموجَّهة إلى الفلسطينيين في إسرائيل. هذا الاقتصاد السياسي للوساطة هو مبدأ ناظم للمعرفة عن اللغة العربية ومنتَجاتها، ويحدد العودة والتموضع في «العربية» بمستوى العلاقات التبادلية للمحاكاة. خلال ممارسة المحاكاة، تُبنى اللغة العربية ومنتَجاتها من جديد، الشيء (The Object) الذي ينتجون منه معرفة ويمارسون القوّة عليه.

الدينامية التي تنبع من الاقتصاد السياسي للوساطة تفضي إلى أن يعرف الأكاديمي الفلسطيني ذاته من خلال المعرفة عن لغته وثقافته التي ينتجها الباحث الإسرائيلي. كذلك عليه أن يذوِّت هذه المعرفة ليستطيع أن ينتج نقدًا أدبيًا عن الأدب الفلسطيني في إسرائيل باللغة العربية ويحاور في هذا الموضوع جمهور القرّاء الفلسطيني والعربي. إن هذه العملية من الوساطة تُلزِم الأكاديمي الفلسطيني أن يمحو ما يعرفه عن اللغة العربية كما عرفها كلغته الأمّ وكلغة ثقافته، كما المعرفة التي اكتسبها بعد عام 1967 من الأبحاث حول اللغة العربية التي نُشِرَت في العالم العربي. يُرتِّب هذا المحوُ الفضاءَ الذاتي الداخلي للفلسطيني من جديد بهيئة مادة خام، حيث لا يمكن اعتبار هذا الفضاء الداخلي ذاتًا حداثية. الذاتية (Subjectivity) هي نتيجة عملية الانبناء عبر المعرفة/ القوّة الوسيطة، تلك التي يعطيها الباحث الإسرائيلي للفلسطيني. هذان المستويان من عملية الوساطة – محو الهُوية واكتساب معرفة جديدة – أطّرتهما مجموعة الوساطة كعمليات التحديث التي مرّوا بها في الأكاديميا الإسرائيلية. لكن في الوقت ذاته، هناك دينامية شحن من جديد للشيء ذاته برغبة قوية جدًا، حبّ شبه إيروتيكي للغة العربية الفصحى ومنتَجاتها. وعلى الرغم من شيوع هذه الظاهرة في أوساط الأكاديميين الفلسطينيين الذين يبحثون في اللغة العربية، يبدو أن ليس ثمّة أبحاث بشأنها[174].

مسألة الرغبة شبه المطلقة للغة العربية تتطلب طريقة تفكير تحليلية مختلفة عن منظومة الوساطة، وعمّا تقوم بمحوه، وعن الطريقة التي يؤدي بها المحو إلى تشغيل عملية الشحن من جديد لجسد الأمّ الجماعية، اللغة العربية، بطاقة ليبدانية (Libidinal). في البداية، يجري التعبير عن الرغبة تجاه اللغة العربية الفصحى، وتجاه ما يُسمّى «كنوزها» القابعة فيها التي تمايزها، أي تجاه اللغة العربية كشيء نقي وطاهر قائم بذاته. نوع هذا الشيء هو نقيض موقع الوساطة الهجين الذي يغذّى من الموقعَين اللذَين يتوسط بينهما. المستوى الثاني من مظاهر الرغبة للغة العربية الفصحى هو ذلك الذي يشحن من جديد الشيء محطّ الرغبة برغبة مُولّدة، نوع من الجنسانية الثنائية المُزاحة إلى جسد اللغة الأم. الشحن من جديد مرتبط هنا بالبنية التوليدية للغة، التي تمكّن ولادة منتَجاتها كامتداد لجسدها، أو حتّى أولادها. الباحثة يُمنى العيد تصف كثرة المظاهر الجنسية في الأدب العربي الحديث، وتحاول أن تقوم بتفسير هذه الظاهرة. وتدّعي أن على العكس من النصوص الغربية التي تتناول الجنس، فإن الانشغال في الجنس في الأدب العربي هو إزاحة للقمع السياسي القائم في المجتمعات العربية[175]. الخطاب بشأن الجنس هو تعويض عن غياب الحرّية السياسية الجماعية، على العكس من الأدب الغربي الذي يمارس الحرّية السياسية كتعويض عن القمع للرغبة الجنسية. وعلى الرغم من أن مظاهر التعبير عن الرغبة للعربية الفصحى لدى الأكاديميين الفلسطينيين شفوية، سندّعي أن الفهم الذي توفّره أبحاث العيد هو نقطة بداية تحليلية لفحص هذه الرغبة.

قادنا تحديد الحقل الإمبريقي لموقع الوساطة إلى مجموعة متمايزة من حيث بنيتها المادية المؤسساتية: الأكاديميين الفلسطينيين الباحثين في اللغة العربية وآدابها الذين يتبوّأون وظيفة أكاديمية رسمية في إحدى الجامعات الإسرائيلية. بعضهم يعمل في النقد الأدبي الأكاديمي، حيث إلى جانب منشوراته بالإنكليزية والعبرية، ينشر نتائج أبحاثه كنقد أدبي باللغة العربية لجمهور القرّاء الفلسطيني. منذ نهاية ستينيات القرن الماضي، توزّعت هذه المجموعة على ثلاث مؤسسات أكاديمية رئيسة، حيث نجد في كل منها مجموعة من الباحثين الفلسطينيين الذين يعملون تحت إشراف باحث إسرائيلي واحد. في الجامعة العبرية في القدس، كان الباحث الإسرائيلي شموئيل موريه، وفي جامعة تل أبيب تركّزت المجموعة الفلسطينية حول ساسون سوميخ، وفي مركز مجموعة الفلسطينيين في جامعة حيفا كان دافيد تصيمح. تبرز على نحوٍ استثنائي في هذا السياق جامعة تل أبيب؛ إذ إن عددًا من أعضاء المجموعة الفلسطينية اندمج لاحقًا كباحثين بوظائف أكاديمية رسمية (Tenure Track) في البرنامج الذي درس فيه. وتبرز، أيضًا، نوعية أبحاثهم، ومدى العلاقات المركّبة بمدوّنة أبحاث ساسون سوميخ. وتجب الإشارة هنا إلى أن هؤلاء الباحثين، خلال مسارهم المهني الأكاديمي، نشروا أبحاثهم العلمية عن الأدبين العربي والفلسطيني الحديث كنقد أدبي باللغة العربية موجَّه إلى جمهور القرّاء الفلسطيني. سنركّز نقاشنا هنا في هذه الحالة التي تشكّل أنموذجًا في عملية إنشاء موقع الوساطة الجديد في داخل «العربية».

ثلاثة من طلاب ساسون سوميخ الفلسطينيين تنطبق عليهم المعايير ذات الصلة بهذا الفصل؛ مسار تعليم في جهاز التربية الإسرائيلي، ومن ثَمّ وظيفة رسمية في الأكاديمية الإسرائيلية: محمود كيال وسليمان جبران ومحمود غنايم. بدأ كيال دراسته لأطروحة الدكتوراه بإشراف سوميخ في أواسط تسعينيات القرن الماضي، وتخرّج في عام 2001، لذا فهو لم يشارك في مرحلة بناء موقع الوساطة في «العربية». أمّا جبران، فبدأ دراسته لدى سوميخ في نهاية السبعينيات، وحصل على درجة الدكتوراه في عام 1985. وهو يبحث في الشعر العربي الحديث والسير الذاتية والأدب الفلسطيني وأدب المهجر. وعلى الرغم من أن أبحاثه الأكاديمية تمتُّ بِصِلة مباشرة لموضوعنا، فإنه لم ينشر منها باللغة العربية إلا القليل. وأنهى محمود غنايم الماجستير بإشراف سوميخ في عام 1982، والدكتوراه في عام 1990، وهو يبحث في الأدب العربي الحديث، وبالتحديد الفلسطيني منه. ونشر معظم أبحاثه الأكاديمية في هيئة نقد أدبي باللغة العربية في مجلات أدبية ودور نشر محلية توجّه منشوراتها إلى جمهور القرّاء الفلسطيني. من هنا، من الممكن أن تُعزى إلى غنايم مساهمة مركزية في عملية إنشاء موقع الوساطة في «العربية» وبنائها، وسنفحص النصوص النقدية التي نشرها.

سنعرض في هذا الفصل، إذًا، لموقع جديد تطوَّر في «العربية» في سبعينيات القرن العشرين، هو نقد أدبي أكاديمي كتبه باحثون أكاديميون فلسطينيون باللغة العربية، نقد تناول الأدب الفلسطيني في إسرائيل ووُجِّه إلى جمهور القراء الفلسطيني في إسرائيل. وسنحاول أن نصف نشاط هذا الموقع وفعالياته من خلال تحليل جينيولوجي لبنية المعرفة/ القوّة التي تُنتِج هذا النقد الأدبي. التحديد الأوّلي لمجموعة الباحثين الفلسطينيين الذين نشروا نقدًا أدبيًا من هذا النوع يُحيل إلى شجرة نسب أكاديمي في ثلاث جامعات إسرائيلية. واخترنا أن نركّز على مدوّنة البحث التي تشكّلت في برنامج اللغة العربية وآدابها في جامعة تل أبيب. في البداية،

سنفحص العلاقات المركّبة بين كتابات ساسون سوميخ عن الأدب العربي الحديث وكتابات محمود غنايم، طالب سوميخ الفلسطيني الذي أصبح لاحقًا أستاذًا وباحثًا في البرنامج ذاته. وسنقوم بعد ذلك بتناول السؤال: كيف أنشأت مدوّنة غنايم في النقد الأدبي، إلى جانب نصوص باحثين آخرين، موقع الوساطة في «العربية»؟

أولًا: ساسون سوميخ
رحلة الشكلانية الروسية في الأرض المقدسة

تشمل شجرة نسب ساسون سوميخ في جسد المعرفة عن الأدبين العربي والفلسطيني ثلاثة أجيال: لقد ولّد سوميخ الجيل الثالث من الباحثين في الأكاديمية الإسرائيلية. الباحثة دوريت جوتسفيلد هي طالبة محمود غنايم[176]. في الأغلب، يرى سوميخ بهذا النسب مؤشّرات على نجاح هذا الفرع من العائلة الصهيونية المتجددة. فمشروع سوميخ غير محصور داخل جدران الأكاديميا بمعناها التقليدي، وتوخّيًا للدقّة نقول إن الأكاديميا كانت بالنسبة إليه أداة نسَجَ عبرها من جديد العلاقاتِ المركّبةَ بين اليهود العرب والثقافات والمجتمعات في العالم العربي، وعلى وجه التحديد العراق ومصر. بَيدَ أن سوميخ لم يرَ اليهود العرب جزءًا عضويًا من العالم العربي، ونسجه لهم في النصّ العربي جرى في إطار المشروع الصهيوني؛ إذ شمل نشاطه اندماجًا في المشروع الصهيوني، وإنتاجَ معرفة عن الأدبين العربي والفلسطيني، ونشاطًا مكثّفًا ومتواصلًا في «العربية»، وعلاقات شخصية مع كتاب ومفكّرين في العالم العربي استثمرتها المؤسسة الصهيونية لتطبيع وجود النظام الصهيوني في الفضاء العربي، والقيام بوظائف رسمية مختلفة ترمي إلى تحسين التطبيع عبر فعاليات أكاديمية وأدبية[177]. وسندّعي هنا أن نشاط سوميخ هو جزء من أجهزة القراءة/الكتابة الفائضة الصهيونية التي ألزمت قراءة قهرية فلسطينية في أوساط طلابه الفلسطينيين، وأخذت هيئة نقد أدبي في «العربية». في هذا المبحث من الفصل، سنعرض إطار المعرفة/ القوّة المتجسّد في جهاز الكتابة الفائضة الصهيونية عن الأدب والنقد الأدبي، وهو جهاز ساهم في تأسيسه سوميخ عبر أبحاثه عن الأدبين العربي والفلسطيني. نقل سوميخ هذا الإطار من المعرفة/ القوّة إلى طلابه وقرّائه، حيث كان كثير منهم من جمهور القرّاء الفلسطيني في إسرائيل. وطوّر هؤلاء القراءة القهرية الفلسطينية عبر تبنّيهم إطار المعرفة/ القوّة هذا. علاوة على ذلك، مكّن هذا الإطار، بماديته ومضامينه وأساليبه، موقع الوساطة في «العربية» من الظهور، حيث أنشأه في الفترة التي تلت حرب عام 1967.

برز اسم ساسون سوميخ في العالم الأكاديمي بعد نشر كتابه عن نجيب محفوظ، وهو يعتمد على بحث الدكتوراه الذي أنجزه بإشراف محمّد مصطفى بدوي في جامعة أكسفورد[178]. لم يقصد سوميخ، في البداية أن يدرس العربية؛ إذ سافر إلى إنكلترا لدراسة اللسانيات العامّة، وتَخصّص في لسانيات اللغة العبرية، إلا أن تدخُّل المؤسسة أزاحه عن الطريق التي أرادها إلى اتّجاهات أخرى. في سيرته الذاتية، **أيام الهذيان**: 1948–2000، يصف تسلسل الأحداث كالآتي: «بعد شهرين أو ثلاثة [في لندن] وصلني اقتراح من جامعة تل أبيب... اقتراح مغرٍ جدًا، وإن كان فيه الكثير من التغييرات والتنقّلات الشاقّة: ترك لندن والانتقال إلى

أكسفورد [...] ترك العبرية واللسانيات العامّة من أجل بحث الأدب العربي الجديد... اقترحت جامعة تل أبيب تغطية تكاليف الحياة والدراسة في أكسفورد حتّى نهاية الدراسة؛ وحال عودتي إلى البلاد بعد حصولي على اللقب، سأعيّن في وظيفة رسمية في الجامعة»[179].

نفهم من هذا الوصف للأحداث، أن تخصّص سوميخ في الأدب العربي نتج من حاجات مؤسساتية؛ إذ أرادت جامعة تل أبيب أن تُقيم برنامجًا للغة العربية وآدابها وكانت بحاجة إلى محاضرين وباحثين متخصّصين. كانت هذه محطّة مهمة في عملية تطوّر المؤسسة الأكاديمية في ما يتعلق بإنتاج المعرفة عن اللغة العربية وآدابها وتأثيرها في العوامل الفاعلة في «العربية». وكان لدخول سوميخ هذا الحقل والموضع الذي اختاره لنفسه فيه، أو بالأحرى اختير له، أن صاغ، إلى حد بعيد، ما قام به لاحقًا في هذا الحقل، والطريقة التي تُرجِم بها هذا النشاط كأجهزة وساطة داخل «العربية» وخطوط تماس بينها وبين الحقول الأخرى لجهاز القراءة/ الكتابة الفائضة الصهيونية. من أهمّ الحقول الفرعية التي نشط فيها سوميخ بصورة مثابرة ومتواصلة، كانت المجلات التي تناولت الأدب العربي واستهدفت جمهور القرّاء الفلسطيني. من الأمثلة البارزة على ذلك مجلة **الشرق** التي بدأت في الصدور في عام 1970، وهي مجلة تابعة لجريدة **الأنباء**، الوريث المؤسساتي لجريدة **اليوم** التي توقّفت عن الصدور في عام 1968[180]. في مقالته التي نشرها في عام 1972 في **الشرق** تحت عنوان «الأدب العربي والقارئ العبري»، يصف سوميخ الحركة بين الأدب العربي وجمهور القرّاء العبري بلغة منفعلة ومتحمّسة من الاهتمام الذي يبديه القارئ العبري بالأدب العربي: «فقد طبّقت شهرة معهد شيلواح الإسرائيلي التابع لجامعة تل أبيب الآفاق، كما تُرجمت إلى لغات أوروبية وإلى اللغة العربية كتبٌ عديدة لمؤلفين إسرائيليين، تتناول موضوعات اجتماعية وسياسية وأدبية واقتصادية تتعلق بالدول العربية. والحقيقة أن هذا الاهتمام الإسرائيلي بالعالم العربي، سواء أكان ذاك على المستوى الأكاديمي أم على المستوى العامّ العربي، ليس جديدًا بالمرة؛ إذ إن تاريخ الاهتمام طويل نسبيًا في هذه البلاد، حيث يعود إلى ما قبل الدولة بكثير»[181].

حتّى في سياق نشر هذه المقالة بالعربية، في عام 1972، لا يمكن القارئ إلا أن يُدهش من «التساذج» بعرض الاهتمام الإسرائيلي بالعالم العربي. لذلك، يُطرح السؤال بشأن هدف سوميخ من تأكيد اهتمام النظام الصهيوني (على حقبه المختلفة) بالعالم العربي: بمجتمعه وثقافته واقتصاده وسياسته. يستمرّ سوميخ في مقالته، فيعرض لقرّائه المؤسساتِ الأكاديميةَ والمترجمين وأنواعَ النصوص التي تُرجمت، حيث يقوم بجَرد عامّ لها، ترتسم منه الوظيفة الإيجابية لمشروعات الترجمة التي تساهم في ربط الثقافات والمجتمعات والدول بعضها ببعض. بَيدَ أن سوميخ يميز بين أنواع مختلفة من الأدب: الأدب العربي الإنسانوي الذي يدعم الحركة الصهيونية والأدب العربي الذي يعارض الحركة الصهيونية ودولة إسرائيل ككيان احتلالي واستعماري. في النوع الثاني الذي في حقيقة الأمر لا يعتبره سوميخ «أدبًا»، نلاحظ، بطريقة متوقَّعة جدًا، وجودَ عدد من الأدباء الفلسطينيين. من المقالة يُثار الانطباع أن سوميخ يريد أن يفصل بين الثقافة الفلسطينية والثقافة العربية، ليدّعي أنه لولا الفلسطينيون لَما كانت هناك أي مشكلة بين العالم العربي والحركة الصهيونية ودولة إسرائيل. ويصف ذلك بالطريقة الآتية: «وأخيرًا وجد النثر القصصي الأردني والفلسطيني الحديث نسبيًا من ينقله إلى العبرية. فقد قام الأديب شمعون بلاص بترجمة مجموعة قصصية أسماها «قصص

فلسطينية» صدرت في عام 1970، وضمّت هذه المجموعة بين دفّتيها ترجمة عبرية لخمس عشرة قصّة لأدباء ينتمون إلى الجيل السابق وإلى الجيل الحالي، وتحتل القضية الفلسطينية في هذه المجموعة مكان الصدارة إلى حد ظهرت فيه أحيانًا نغمة العداء والكراهيَة بصورة بارزة، ومع ذلك هذه المجموعة لا تخلو من القصص التي تعالج مشكلات المجتمع العربي على ضفّتَي نهر الأردن. من بينها قصص الأديبة المرحومة سميرة عزام (1924–1967)، المليئة بالحنين والأشواق الشاعرية الصادقة. أمّا قصص غسان كنفاني، فتغلب عليها الروح الغاضبة على الحركة الصهيونية وعلى بعض الجهات العربية التي استغلت مأساة اللاجئين كدمية تلهو بها وتجد الثراء على حسابها. وعلى الرغم من الجهد الذي بذله مترجم هذه المجموعة ليقدم للقارئ العبري قصصًا ذات مستوى فني لائق، غلبت الصفة السياسية والاجتماعية على هذه المجموعة، وانحدر مستوى قصصها الفني (باستثناء سميرة عزّام وغسان كنفاني) عن مستوى الأدباء المصريين أو العراقيين المتوسطين في جودة قصصهم»[182].

يبني هنا سوميخ علاقة سببية بين حكمه أن الأدب الفلسطيني رديء من ناحية فنية، وعدوانية وحقد وغضب هذا الأدب تجاه الحركة الصهيونية ودولة إسرائيل. لا يعرف الفلسطينيون كيف يكتبون أدبًا جماليًا جيدًا، ما يُفضي بهم إلى كتابة أدب رديء مليء بالعدوانية والحقد والغضب تجاه المشروع الصهيوني ونظامه. لو كانوا يعرفون كتابة الأدب، وإن بمستوى فني جمالي متوسط، فبالتأكيد كانوا سيغيّرون مشاعرهم الجماعية تجاه الحركة الصهيونية ونظامها.

موقف سوميخ تجاه الفلسطينيين، ثقافتهم وأدبهم، يشير إلى أن موقعه ليس ببعيد عن الخبراء المستشرقين الذين قابلناهم في الفصل السابق. افتراض سوميخ المبطَّن هو أن الفلسطينيين ليسوا جماعة قومية، والبيّنة على ذلك أن ليس لديهم لغة وأدب حقيقيان. هذه التشكيلة الخطابية التي تقيس جودة الأدب بحسب موقف الأدب من الصهيونية، هي تحوير على القراءة/ الكتابة الفائضة الصهيونية. ويعتبر سوميخ أدب سميرة عزام ذا مستوى أدبي رفيع، ذلك أنها تعالج قضايا الحنين والأشواق الشاعرية الصادقة، أي إنها تمتنع عن الانشغال الأدبي العدواني تجاه الحركة الصهيونية، الذي يتناول المأساة الفلسطينية. اللافت هنا هو ذكر غسان كنفاني الذي اغتالته في الشهر نفسه الذي نُشِرت فيه المقالة وحدةُ اغتيال إسرائيلية[183]. هنا يختار سوميخ أيضًا أن يتساذج، وموقفه تجاه كنفاني أقل ما يقال فيه إنه متضارب؛ فكنفاني عدواني، لكن سوميخ ينسب إليه مستوى أدبيًا رفيعًا. وربّما هنا، في التصنيف الذي يمثّله كنفاني، تنتهي حدود خطاب النقد الأدبي في «العربية»، ويبدأ نوع آخر من الممارسة المؤسساتية.

التوجّه المؤسساتي لدى سوميخ لا ينحصر في كونه جزءًا من المؤسسة، إنما يتجسّد ذلك في المعرفة/ القوّة التي أنشأها حول الأدبين العربي والفلسطيني. فما إن تموضع في داخل الأكاديميا الإسرائيلية حتى اتّخذ موقفًا واضحًا: يُقاس الأدب بحسب الشكلانية الروسية. وندّعي أن الدعوة إلى فصل الأدب عن الواقع، في السياق الاستعماري الفلسطيني في إسرائيل، ليس بريئًا، بل هو جزء من صيانة النظام الاستعماري ذاته[184].

في كتاب سوميخ عن نجيب محفوظ، العلاقات بين نصّ محفوظ الأدبي، من جهة، والمجتمع المصري والعمليات التاريخية الفاعلة فيه، من جهة أخرى، تشكّل محورًا زمنيًا – فضائيًا تحليليًا. فالمداخلة الأساسية

في الكتاب هي أن التغيير في الإيقاع الداخلي لروايات محفوظ هو تعبير عن عمليات تحديث المجتمع المصري: فالروايات التي كُتِبت في بداية طريقه كان إيقاعها بطيئًا، بينما تلك الروايات التي كُتِبت بعدها بعَقدين إيقاعها أسرع بكثير. وحدات التحليل التي يستخدمها سوميخ هي الشخصيات والبنية واللغة. وهذه وحدات تحليل بنيوية، إلا أن التاريخ التعاقبي للحركة في حقل الأدب، وإن لم يُعبَّر عنها في هذه الوحدات، ينظّم جزءًا أساسيًا من بحث سوميخ عن محفوظ. في المقابل، عندما بدأ سوميخ عمله بوظيفة رسمية في جامعة تل أبيب، فإن إطار التحليل التاريخي والبنيوي مرّ بتغيير شديد الراديكالية. ويتطرّق سوميخ إلى ذلك بطريقة غير مباشرة في سيرته الذاتية عندما يذكر الأشخاص الذين كان على اتّصال بهم في أيامه الأولى هناك، وأثّروا فيه على الصعيد الفكري[185].

الإطار النظري الجديد الذي يعتمده سوميخ يتغاضى، بطريقة اختيارية في ما يبدو، عن وظيفة التاريخ في العلاقات المركَّبة التي تؤدي إلى الحدث الأدبي بهيئة الرواية أو المسرحية أو القصّة القصيرة. وعلى الرغم من ذلك، وعلى نحوٍ ما سنرى لاحقًا، فإن سوميخ سينسب إلى التاريخ وظيفة محددة. التاريخ وحقول التناقضات ذات الصلة لتشكيل الحدث الأدبي سيجري إخراسها، وستصبح بقعًا صامتة في بنية نصّ النقد الأدبي الموجَّه إلى جمهور القرّاء الفلسطيني. مقارنة أبحاث سوميخ في فترة محددة مع سيرته الذاتية التي تتحدث عن الفترة ذاتها، ستمكّننا من أن نوضّح عمليات التغيير هذه التي نفت عن التاريخ وظيفته كعنصر تحليلي. تبدو السيرة الذاتية **أيام الهذيان** التي تصف عمل سوميخ في الأكاديميا، كعملية جرد للعلاقات مع أصحاب مناصب مختلفة. فهو يشدد على علاقاته مع أصحاب المناصب العليا والأساتذة المشهورين. تَمَوْضُعُه داخل الحقل الأكاديمي المؤسساتي، وعلاقاته مع المعرفة/ القوّة السائدة، وكثافة اتّصالاته مع أجهزة السلطة، ساهمت كلها في تغييب التاريخ كعنصر تحليل من الإطار النظري في أعماله. هكذا يصف العملية في **أيام الهذيان**: «وماذا عن أبحاثي؟... التشديد على نحوٍ خاصّ على الجوانب الأدبية بامتياز للأعمال [أعمال نجيب محفوظ ويوسف إدريس] (اللغة، البنية؛ التصميم؛ الشخصيات) والالتزام بالمبدأ الذي صاغه الباحثون الروس من المدرسة الشكلانية – «التركيز على أدبية الأدب»، أي إن على الباحث في الأدب أن يتمحور في فحص الجوانب التي يستطيع العمل الأدبي لوحده أن يعبّر عنها، وبقدر الإمكان الامتناع عن استخدام النصّ الأدبي بذاته لفحص مشكلات اجتماعية وسياسية»[186].

الشكلانية الروسية هنا ليست أداة نظرية أو إطارًا تحليليًا يستعملها سوميخ من ضمن أدوات نظرية أخرى. هذا هو جزء من البنية الأيديولوجية لنظام المعرفة/ القوّة السائد في تلك الفترة في الحقل الفرعي الأكاديمي الصهيوني الذي عمل فيه. نسب هذا النظام إلى الشرق العربي الإسلامي جوهرًا لاتاريخيًا لا يتغير على محور الزمن التعاقبي. بَيدَ أنه وبطريقة تنطوي على تناقض، سوميخ هو، من جوانب عدة، سليل هذا الشرق العربي الإسلامي واليهودي. وعلى الرغم من أن موضوعنا هنا هو التغيير في الإطار التحليلي للمعرفة/ القوّة الذي غرسه في طلابه الفلسطينيين الذين نشطوا في موقع الوساطة في «العربية»، يبدو من الواضح أن سوميخ، ابن الطبقة الوسطى من الموظّفين العلمانيين، سعى سعيًا شبه مهووس ليزيل من عليه كل ذكر للتقليد اليهودي العربي والإسلامي، ذلك التقليد الذي ألصقته الصهيونية على جبين اليهود العرب علامة فارقة في عملية السيطرة عليهم وإخضاعهم لها[187]. فهو تبنّى هُوية علمانية كي يمرّ بعملية التصفية

والتصنيف الصهيونية بالمستوى الشخصي، وهكذا مَوضَعَ نفسه خارج الثقافة العربية الإسلامية، ومن هنا كان بإمكانه أن يقبل، وإن جزئيًا، مقولة استشراقية عن جوهر هذه الثقافة اللاتاريخي. بَيدَ أن عملية التبني لهذه الهُوية وما تتضمّنه من إقصاء الجانب العربي الإسلامي من إرثه تبقى عملية جزئية، ذلك أن إزاحة التناقض تكون في الأغلب غير كافية لاحتواء بنية التناقض كلها ومضامينه. من هنا، فالمَخرج الذي يجده سوميخ في تيار الشكلانية الروسية هو حل وسط ناجح يجيب عن التناقضات غير القابلة للحل في الحقول التي يعمل فيها، إن كيهودي عربي في مقابل الصهيونية البيضاء، وإن كباحث علمي حداثي وكصهيوني في مقابل الفلسطينيين.

المدوّنة النصّية التي سيتمحور النقاش حولها لفحص عمليات التغيير هذه هي المقالات، ومقالات الرأي، والكتب التي نشرها سوميخ كنقد أدبي باللغة العربية، ذلك النقد الذي توجّه به إلى جمهور القرّاء الفلسطيني في إسرائيل. هذه النصوص نُشِرت في مجلة **الشرق**، وفي مجلة **الكرمل** (من إصدار جامعة حيفا)، وفي صندوق الكتاب العربي (من تأسيس الهستدروت، وبإصدار جامعة تل أبيب بالتعاون مع دور نشر فلسطينية محلية)[188]. وسنتطرّق إلى مرحلة التأسيس لموقع الوساطة، صعوده وازدهاره، ومرحلة تدهوره كإمكان تاريخي لجماعة الفلسطينيين في إسرائيل؛ أي من بداية سبعينيات القرن الماضي حتّى بداية تسعينياته. في هذه الأعوام، نشر سوميخ عشرات المقالات في النقد وثلاثة كتب، أُلفت باللغة العربية ووُجِّهت إلى جمهور القرّاء الفلسطيني في إسرائيل. وباستثناء مقالة واحدة صدرت في عام 1986[189]، تتطرّق أغلبية هذه المنشورات إلى نصوص أدبية عينية، ولا تتطرّق إلى قضايا نظرية لذاتها، بل يجري تناولها بحسب علاقتها بالنصّ العيني. وسنتعقّب خطوات سوميخ التحليلية في هذه المنشورات، وعلى وجه التحديد سنحاول ربط ملاحظاته النظرية، وكذلك أحكامه، بشأن الأدب بمنابعها الفكرية والنظرية المختلفة، بغية استخلاص الإطار النظري الذي يعمل من خلاله.

ثانيًا: الإطار المعرفي
مادة الوساطة الاستعمارية

الإطار المعرفي الذي استخدمه سوميخ بعملية إنتاج المعرفة عن الأدب العربي عمومًا، والفلسطيني خصوصًا، مشتقّ من الموقع الذي اختاره داخل الحقل الأكاديمي الإسرائيلي؛ موقع يعلن توجّهًا نظريًا للعالم، كما يجب على باحث علمي، لكن يزيح علاقات القوى خاصّته إلى أقاليم تبدو كأنها موضوعية. فبناء على هذه الرؤية، دراسة الأدب والنقد الأدبي هي مجال علمي، وأدوات التحليل وإنتاج المعرفة فيهما هي في أساسها موضوعية. وبهذه الطريقة يُذَوِّب هذا الموقع فجاجة بنية القوى الاستعمارية، ويُعيد استحضار القمع كعملية تحديث يمرّ بها المستعمَر على يد المستعمِر. المقصود أن الأدب هو مسرح لعمليات التحديث، والنقد الأدبي في السياق الاستعماري الفلسطيني يحدد الطريق للصعود إلى المسرح وفصله عن الواقع الاستعماري. وسنعرض الأعمدة الأساسية لهذا الإطار النظري، محاولين استبيان الطرائق التي طبّق بها سوميخ هذا الإطار باللغة العربية.

1 – فصل العلاقة بين الأدب والواقع

في عام 1986، نشر سوميخ في مجلة **الكرمل** مقالة بعنوان «**العلاقات النصّية في النظام الأدبي الواحد**»، تناول فيها العلاقة بين الأدب والواقع. فبدأ بعرض تطوّر النقد الأدبي في أوروبا منذ بداية القرن العشرين. والمثيرة في هذا العرض ليست التيارات الفكرية والأسماء التي تُذكَر، إنما تلك الغائبة منه. وكان العرض مبنيًا على سردية خطّية: من يُمثَّل فيه ينتمي إلى تاريخ تطوّر النقد الأدبي في أوروبا. وبكلمات سوميخ: «شهدت العقود الأولى من القرن العشرين تحوّلات مهمّة في مناهج البحث الأدبي واتّجاهاته العامّة. فقد ظهرت في الفترة المذكورة مدارس نقدية في حواضر أوروبية وأميركية مختلفة، وقد أولت أغلبية هذه المدارس عنايتها الأولى للنصّ الأدبي نفسه. ففي فرنسا تَعاظَمَ تأكيد «تفسير النصّ» ... أمّا في إنكلترا والولايات المتّحدة، فقد ظهرت مدرسة «النقّاد الجدد» [...] كما ظهرت مدرسة نقدية مهمّة، في العقود الأولى من القرن الحالي، ألا وهي «المدرسة الشكلية» الروسية التي اهتمّت بدراسة اللغة الخاصّة بالشعر، وحثّت النقّاد ودارسي الأدب على التمَحوُر في ما أسماه بعض رجالاتها 'أدبية الأدب' ...»[190].

تشخيص سوميخ أن هذه التيارات الثلاثة في النقد ودراسة الأدب ظهرت في الفترة الزمنية الشديدة الدقّة ذاتها. لكن عرضها باعتبارها التطوّر الوحيد في النقد ودراسة الأدب هو إشكالي من الدرجة الأولى. وتوخّيًا للدقة، فلنقل إنه عرض ينمّ عن توجّه أيديولوجي. فسوميخ يصمت عن ذكر المدارس المعارضة لهذه التيارات الثلاثة، حيث إن هذه الأخيرة تطوّرت بالتحديد بعلاقاتها الجدلية معها، ما أدى إلى رؤية النصّ الأدبي كوحدة البحث الوحيدة التي ينبغي عدم النظر إلى خارجها، إلى الواقع والعوامل المختلفة المكوِّنة له. فالشكلانيون الروس، على سبيل المثال، ابتعدوا عن ممثّلي النظام السوفياتي، وعن مفكّرين كباختين ولوكاتش وآخرين أيضًا[191]. الإشكالية هنا تنبع ممّا يحاول سوميخ أن يحصّله في هذا العرض المنحاز إلى حقل دراسة الأدب. فهو يدّعي الآتي: «وكان من أثر هذه المدارس والاتّجاهات مجتمِعة تحرُّر البحث الأكاديمي والنقد الأدبي إلى حد ما، من تبديد الطاقات في «أمور ثانوية»، ومن الانشغال بقضايا تتّصل بالأدب، لكنها لا تُعتبر من صميمه (كالقضايا الفلسفية والنفسية والفكرية ...إلخ). ولا تعني الدعوة إلى «أدبية الأدب» والتركيز على النصّ مطالبة الأديب والناقد الأدبي بالابتعاد عن القضايا الفكرية والاجتماعية والسياسية، وإنما تعني أن للباحث الأدبي مهمّة تختلف تمامًا عن مهمّة الباحث الاجتماعي والنفسي وغيرهما»[192].

الهدف المعلن لسوميخ هو أن يُعرِّف دراسة الأدب والنقد الأدبي كمجالات علمية. فهو يبني سلّم قياس لِما هو ذو صلة وجزء من المجال العلمي «دراسة الأدب ونقده»، ولِما لا يمتّ بِصِلة لدراسة الأدب، ولِما هو داخلي فيه ولِما هو من خارج مبناه. ولا يعتبر سوميخ علاقات القوى ثانوية فحسب، بل أيضًا الفكر، وعلم النفس، والفلسفة؛ كل ما لا يخضع للنصّ الأدبي فهو ثانوي. بَيدَ أن سوميخ لا يُفصّل بشأن علاقة هذه المكانة الثانوية بالنظام الأدبي، وبهذا فهو لا يكمل دائرة التفسير. فعند انتهائه من دراسة النصّ الأدبي، لا يشير إلى موقفه من الواقع الذي أنتجه، وإنما يتوقّف عند النظام الأدبي ذاته. ففي هذه المقالة، مثلًا، هو يجسّد ادعاءه عبر بناء نماذج مختلفة من التفاعل البين-نصّي، حيث يعرضها كعلاقات نصّية في داخل النظام الأدبي

الواحد. وهو بهذا يختزل الحدث الأدبي لمستوى اللغة ومركّباتها.

2 – الرحلة النقدية: من اللغة وعودة إليها

بحسب إطار سوميخ المعرفي، اللغة هي المادة التي يُصنع منها الأدب. من هنا، فإن انشغاله البحثي الأساس هو في فحص جوانب مختلفة من الاستعمالات اللغوية في النصّ الأدبي. فأغلبية النصوص التي نشرها باللغة العربية، تناولت مركّبات اللغة العربية وطرائق استعمال الأديب لها والعلاقات في ما بينها التي تبني نظامه الأدبي. وقارن سوميخ بين مباني اللغة العربية وتعقيداتها وطرائق استعمالاتها الأدبية كمحاولة منه لتأصيل ادّعائه أن للنصّ الأدبي كيانًا منفصلًا عن الواقع الاجتماعي التاريخي. أحد أبرز الأمثلة على ذلك هو كتابه **لغة القصّة في أدب يوسف إدريس** الصادر في عام 1984[193]، حيث يلخّص سلسلة من الأبحاث حول أدب إدريس، بدأ سوميخ بنشرها في مطلع سبعينيات القرن الماضي.

افتُتِح الكتاب بفصل عنوانه «الإحساس باللغة»، يعرض فيه سوميخ إدريسَ أديبًا ذا حساسية لغوية عالية، هي مركزية في مشروعه الأدبي، ويدّعي أن هذه الميزة هي العمود المركزي في نصوصه. وعلى أساس هذا الادعاء، فحص سوميخ في كل فصل من فصول الكتاب مركّبات اللغة، من مستوى المفردات حتّى مستوى القصّة، كعناصر يؤدي الارتباط بينها إلى بناء الحدث الأدبي. على سبيل المثال، وصف سوميخ مركّبات اللغة في حِوارات قصص إدريس على النحو الآتي: «إذن فالقاعدة في لغة المثقّفين هي أن الكلمات النحوية أو الوظيفية هي بالعامّية، وكذلك الكلمات المختصّة بالنداء، أمّا الكلمات القاموسية فنجد بينها الكثير من التراكيب الفصيحة أو شبه الفصيحة. وقد تكون هذه التراكيب الفصيحة أحيانًا أكثر كثافة ممّا هي في النصّ الذي حللناه، وذلك عندما يكون موضوع الحِوار وشخصيات المتحاورين أكثر قربًا من الجوّ الثقافي»[194].

قام سوميخ بتحليل مفرداتي، على مستوى الكلمة والجملة، وفحص المستوى اللغوي؛ عربية عامّية في مقابل عربية فصحى. هذا التحليل هو مرحلة في فحص بنية النظام الأدبي ويهدف إلى فحص الجوانب الفنية في استعمال مركّبات اللغة. فمن وجهة نظر سوميخ، هذه هي المادة الأدبية ووظائفها النظامية، وهذا هو حد مجال دراسة الأدب.

3 – النظام/ النَسَق الأدبي

الافتراض الأساس لدى سوميخ هو أن العمل الأدبي نظام نَسَقي قائم بذاته، ويقيم علاقات مع أعمال أدبية أخرى. وهو لم يذكر في أبحاثه ما إذا كانت هناك علاقات نظامية، أو أخرى، بين العمل الأدبي والأنظمة الاجتماعية القائمة. فهو عندما يحلل البنية النظامية للأعمال الأدبية، يشير إلى أن النظام الأدبي يُعالج مواد هذه الأنظمة الاجتماعية، لكنه لا يتطرّق إلى ذلك تحليليًا. والمسألة المركزية هنا هي الشروط الاجتماعية التاريخية التي مكّنت من ظهور النظام الأدبي بهيئة نسقية يبدو بها مستقلًا ومنفصلًا عن سائر

الأنظمة الأخرى. والسؤال بالنسبة إلينا في هذا السياق هو حول معنى هذا الإطار المعرفي النظري الذي يؤسس عليه سوميخ إنتاجه للمعرفة/ القوّة عن أنظمة أخرى هو ذاته جزء بنيوي منها؟ يصبح هذا السؤال أكثر أهمّية لبحثنا هنا إذا نُشِرت هذه المعرفة باللغة العربية ووُجِّهت إلى جمهور القرّاء الفلسطيني في السياق الاستعماري الإسرائيلي.

في سلسلة مقالات نشرها سوميخ في الأعداد الأولى من مجلة **الشرق**، عرض التحليل النظامي عبر تطبيقه على عدد من قصص يوسف إدريس القصيرة. في المقالة القصيرة «الحركة والإيقاع في مارش الغروب»،[195] حلل سوميخ مركّبين، أو نظامين فرعيين، وادّعى أن العلاقات بينهما تبني العمود الفقري النظامي للقصة. فهو ناقش مشهدًا يتركّب من بائع «عرقسوس» يقف على الجسر، ويقرّر أن الوصف يُمَوضِع البائع في بؤرة المشهد، بينما يموضع عابري السبيل والجسر في الخلفية. وتابع سوميخ أن الصورة ليست ثابتة، إنما فيها دينامية وتطوُّر يُبنيان عبر تغيير في الأصوات التي يُسمعها إدريس من نسيج القصّة. العلاقات بين النظامين الفرعيين، أي الصورة والأصوات، تبني القصّة. في هذا المفترق من التحليل، ينتقل سوميخ إلى تناول اللغة التي يستعملها إدريس، ويدّعي أنها تجسد هذه العلاقات، وذلك بسبب حساسية إدريس الفنية تجاه اللغة[196]. هنا يتوقّف التحليل النظامي لسوميخ، بإشارته إلى فنية القصّة وإلى قدرات الأديب المميزة.

4 – الفنية كقيمة عُليا

القيمة الإضافية للنص الأدبي، بحسب سوميخ، لا تكمن في النظام الأدبي ومركّباته وهيكله بحد ذاتها. فبرأيه، على القصّة أن تنشئ من هذه شكلًا فنيًا يقف كعلامة مُعرِّفة، أسلوبًا يميز الأديب وأعماله من أعمال أدباء آخرين. وهنا، أيضًا، لا يتطرّق سوميخ إلى هذه القضية مباشرة، أي إلى رؤيته لطبيعة الشكل الفني. وفي الأغلب يتطرّق إلى هذا الموضوع في سياق مدى حداثية الأديب، فهو يفحص ما إذا كان الأديب يتبنّى ما يبدو لسوميخ حداثيًا. حداثة سوميخ تناقض التقليد المتوارث. التقليد المتوارَث، في السياق العربي الإسلامي، هو بحسب ادعائه عامل معوّق للتطوّر الثقافي العربي في الفترة الراهنة[197]. تبرز هذه المسألة لدى سوميخ عندما يبحث في العلاقة بين اللغة الفصحى وتلك المحكية. في رأيه، **الأولى** تمثّل التيار التقليدي، بينما **الثانية** تمثّل التيار الحداثي الذي تحرّر من قيود الماضي العربي الإسلامي الثقيلة[198].

لم ينشر سوميخ أبحاثًا عن أدباء فلسطينيين في إسرائيل إلا قليلًا، وفي أغلبية أبحاثه ركّز على الأدب المصري الحديث. ومن المقالات القليلة عن الأدب الفلسطيني، مقالتان تتناولان ميشيل حداد وأشعاره. المقالة **الأوّلى** «نحو المعنى المركّب»، نُشِرت في **الشرق** في عام 1980، وهي في الحقيقة ترجمة للمقدمة التي كتبها سوميخ لمجموعة شعرية لحداد تُرجمت إلى العبرية في عام 1979، حررها سوميخ نفسه[199]. أمّا المقالة **الثانية** «صيغة الحداثة في شعر ميشيل حداد»، فنُشِرت في **الكرمل** في عام [200]1983. ادّعى سوميخ في هاتين المقالتين أن ميشيل حداد هو أبو الحداثة «العربية الإسرائيلية». وينسب ذلك مباشرة إلى كون حداد كبر وترعرع في الناصرة، مدينة «إسرائيلية» سياحية ومنفتحة على العالم، ولروافد نصّ حداد المسيحية، حيث إن

دمج هذه العوامل في النصّ يُنتِج حداثة جديرة بالذكر. في مقدمة المجموعة الشعرية، يصف سوميخ تطوُّر حداد كشاعر ويموضعه على محور التقليد المتوارث في مقابل الحداثة، مقارنة بشعراء عرب وفلسطينيين آخرين: «من الصعب أن نقول إن ميشيل حداد امتاز في المراحل الأولى لكتابته بأصالة واضحة. وها هو يظهر في أواخر سنوات الستّين حاملًا شعرًا جديدًا تمامًا، شعرًا حديثًا لم يبقَ فيه تقريبًا أثر للرومنطيقية البالية، شعرًا يرفض الساذج ذا المعنى الواحد ويحاول أن يَنفذ إلى عمق التجربة ليس بالذات بواسطة «التعميم»، إنما بواسطة التعابير اللغوية وتداعي الخواطر التي تخطر مرة واحدة. وكل هذا بأسلوب وفن لم يعرفهما الشعر العربي التقليدي... بعيدًا عن الموضوع القومي – الفلسطيني. ويجدر بنا أن نذكر أن كل هذا في حين ارتفعت قيمة شعراء المقاومة ووصل صيتهم إلى أقاصي العالم العربي وحتّى أبعد من ذلك»[201].

ليس في الإطراءات التي يكيلها سوميخ لحداد ما يفاجئ، وبالتحديد «ثوريته» الحداثية في سياق حلبة «العربية». فالرومانسية البالية والساذجة ذات المعنى الواحد هي تشكيلات خطابية يستحضرها سوميخ من الخطاب الاستشراقي المؤسساتي عن الثقافة الوطنية الفلسطينية. وما يثير الاهتمام هنا هو بناء الحداثة كفعل في اتّجاهين: الجانب الأوّل هي تعتمد على نشاط داخل اللغة يقوم على خواطر، أي إن النفس هي في مركز الفعل؛ ومن جانب آخر، يجب التطهُّر من التقاليد العربية الإسلامية ومن الشعور الجمعي الوطني الفلسطيني. من هنا، فالحداثة ليست منفصلة عن الواقع، لكن ما يبدو أنه الفنية كقيمة عُليا يتلخّص في سياق «العربية» لموقع محدد، ذلك الذي يقبل النظام الصهيوني في فلسطين.

عرضنا أربعة محاور أساسية في الإطار المعرفي الذي طوّره سوميخ وطبّقه في أبحاثه، هي الأعمدة الأساسية لموقع الوساطة في «العربية». ومن الممكن رؤية كونها في أساس جهاز القراءة/ الكتابة الفائضة الصهيونية في لحظة تطبيقها على حدث أدبي بعينه، حيث إن إطار المعرفة هذا يعيد كتابة الحدث الأدبي بحسب علاقته بالنظام الصهيوني، ويقوم بتشكيله كصهيوني، حداثي و/ أو علمي. ولاكتمال فعل القراءة/ الكتابة الفائضة بالمستوى البنيوي للنظام الاستعماري الصهيوني، من الضروري أن تحدث قراءة/ كتابة قهرية من خلال تطبيق هذا الإطار في حقل النقد الأدبي ودراسة الأدب الأكاديمية. وكما تكشّف لنا أعلاه، سوميخ هو أحد العاملين في هذه الحقول الذي قَرَنَ أجهزة الفائض بأجهزة القهر. ونقطتا الربط المركزيتان اللتان نشط فيهما كانتا إنشاء مجلات أدبية وأكاديمية وصيانتها على مدى عَقدين، وبَلوَرة مجموعة من الطلاب الفلسطينيين الذين أشرف عليهم في إطار عمله الجامعي.

ثالثًا: حول سؤال المحاكاة الاستعمارية موقع الوساطة مثالًا

منذ مطلع سبعينيات القرن الماضي، تطوّرت العلاقات المركّبة بين ساسون سوميخ ومحمود غنايم، وتغير طابعها. وسنتعقّب هنا تعبيراتها النصّية سعيًا لاستخلاص طبيعة هذه التطوّرات والتغيرات.

أحد اللقاءات النصّية الأولى بين سوميخ وغنايم حصلت في بداية السبعينيات، عندما نشر كل منهما في

الشرق مقالة قصيرة عن المجموعة الشعرية الأولى للشاعر فاروق مواسي[202]. مقالة سوميخ القصيرة كانت المقدمة التي كتبها للمجموعة نفسها؛ أمّا مقالة غنايم، فكانت نقدًا شعريًا تُنشر أول مرة في المجلة. يتبين من المقالتين فرق أساس في الرؤية والمواقف بينهما في تلك الفترة. بدأ سوميخ مقالته بفحص الطاقة الشعورية في شعر مواسي: «ما سرّ هذا الحزن كله يا ترى؟ ما علّة هذه المراثي والبكائيات المتتالية المتشابكة التي تزدحم بها مجموعة شاعرنا الأولى؟ «ألم» «نكد» «شجن» «حزن» «أسى» «عذاب» «التياع». هذه الكلمات وأضرابها تكاد تكون العمود الفقري الذي يقوم عليه شعر فاروق مواسي. هل إن شاعرنا جُبِلَ على المازوخية وحبّ الألم لذاته؟... ولكن مهلًا... فهو لم يغلق باب الرجاء ولا أغمض عينيه عن رؤية النور والفجر. والكثير من قصائده ينتهي بعكس النبرة المتوجّعة القانطة التي يفتتح بها... وطبعًا لا تناقض بين الألم والأمل. وكثيرًا ما نجدهما يعيشان جنبًا إلى جنب في أغوار نفوسنا»[203].

يحاول سوميخ أن يدّعي أن انشغال مواسي بثيمات اليأس والألم نابع من العلاقة بين اليأس والألم والأمل، وأن الشاعر ليس في حقيقة الأمر يائسًا أو ملنخوليًا أو مازوخيًا. هنا، علينا طرح السؤال الآتي: ما الذي أخاف القارئ سوميخ في هذه المضامين؟ أليس الإنسان حرًا في اختيار مضامين شعره؟ أم إن سوميخ خاف لأن هذه المضامين في السياق الفلسطيني في إسرائيل هي إشكالية؟ وكعادته في النقد الأدبي، ينسب سوميخ هذه الثيمات إلى الطابع التجريبي في شعر مواسي الذي هو ليس حزينًا، يائسًا، أو يحمل طاقة شعورية سلبية، إنما هو يبني مضامين شعره بحسب شكل اللغة التي يستخدمها[204]. فالواقع النصّي هو الذي يلزم الانشغال بالمشاعر السلبية، وليس الواقع خارج فعل الإنشاء الشعري.

مقارنة بسوميخ، يتطرّق غنايم إلى شعر مواسي من وجهة نظر أخرى تناقض، إلى حد بعيد، وجهة نظر الأوّل. فهو يفحص أوزان الشعر الكلاسيكي في شعر مواسي ليرى مدى نجاح الشاعر في أن يبني شعره بحسب المعادلات التقليدية للشعر العربي القديم، ويسأل عمّا إذا كان هذا المبنى يدير حِوارًا مع المباني في شعر الشعراء الكلاسيكيين. ويبدأ غنايم مقالته بتوضيح موقفه من مكانة الأوزان الكلاسيكية والعَروض في الشعر العربي الحديث: «العَروض له أهمّية خالدة بالرغم ممّا تحاوله بعض العناصر من الإقلال من قيمته وتَسفيه الناقد إذا تعرّض لهذه الواجهة من تراثنا... كنت أقول إن العَروض يحيا ويموت على فراش الزمن وهذا واضح في الشعر العمودي، فكيف في الشعر الحرّ... وأمامي الآن ديوان الشاعر فاروق مواسي وهو باكورة أعماله. وقد مارس الشاعر الكتابة أكثر من عشر سنوات وخرج علينا أخيرًا بديوانه 'في انتظار القطار'. وفي الديوان التجربة العَروضية ناجحة»[205].

ادعاء غنايم المركزي هو أنه ليس ثمّة حُسن أو سوء في مجرّد استعمال التقاليد الشعرية العربية الإسلامية، على الرغم من أن جزءًا من هذه التقاليد لم يقف في وجه التحوّلات على مرّ التاريخ. يذكر غنايم مباني شعرية وإيقاعية كانت سائدة في فترات مختلفة من التاريخ العربي الإسلامي، ويشير إلى تلك المباني التي بقيت، أو جرى إحياؤها، في الفترة النيوكلاسيكية، وأي منها حتى نجح في الولوج إلى الفترة الحداثية الراهنة. وادّعي غنايم أن مواسي نجح إلى حد بعيد في استخدامه هذا الإرث الشعري، باعتماده على الشعراء الكلاسيكيين، وأنه جدد في هذا الإرث وأضاف إليه، وذلك يبرز حين قارنه مع الشعراء النيوكلاسيكيين. إذًا، مقالة غنايم،

في جوانب عدة منها، هي من نوع النصوص التي تميز فترات النهضة، والتي تحاول أن تقرأ الحاضر عبر إحياء ماضي العصور «الذهبية». اعتمد غنايم، في ادعاءاته المختلفة، على مصادر معرفية حديثة من مصر ومن العراق، وبهذا فهو يموضع نفسه في الجسد المعرفي العربي الحداثي. لمقالة غنايم هذه التي تُحيي التقاليد العربية، معانٍ كثيرة في السياق الفلسطيني في بداية السبعينيات، ومن الواضح أن المقالة لا تعبّر عن موقع وساطة، لكنها تتموضع داخل «العربية» من دون موقع واضح.

إن كانت نقطة انطلاق سوميخ هي الواقع الإسرائيلي وموقف الفلسطينيين تجاهه، فإن نقطة انطلاق غنايم هي إحياء التقاليد العربية الإسلامية داخل الحداثة العربية في مصر والعراق وسائر العالم العربي. بَيدَ أن مصير توجُّهات غنايم هذه أن تمرّ في مسار من التطوّرات والتغييرات الفكرية، ويبدو أن السبب الرئيس الذي حسم هذا الموضوع هو اندماجه في الأكاديميا الإسرائيلية، بداية كطالب، ولاحقًا كباحث.

في مقالة نشرها في **الشرق** في عام 1977، تتناول القصّة القصيرة الفلسطينية في إسرائيل، بعنوان «الموضوعات الاجتماعية في القصّة المحلية القصيرة»، يبدأ غنايم بقبول السردية الصهيونية الأكاديمية السائدة عن الأدب الفلسطيني في إسرائيل[206]. فهو يتبنّى، حرفيًا تقريبًا، مقالة شموئيل موريه التأسيسية من عام 1958 عن الأدب الفلسطيني، ويستعمل أفكاره كإطار تاريخي نظري لتحليل ظاهرة القصّة القصيرة الفلسطينية[207]. وكما أوضحنا في الفصل السابق، فإن إطار موريه يدعي أن نقطة صفر الفلسطينيين وأدبهم هي إقامة دولة إسرائيل، وأن ساكني «العربية» الوحيدين هم الفلسطينيون، ومطلوب منهم إعلان حد أدنى من الولاء لدولة إسرائيل. بعد أن يتبنّى غنايم هذا الإطار في بداية المقالة، يتمعّن عبره في الموضوعات الاجتماعية المختلفة من حياة الفلسطينيين في إسرائيل، التي تُعرَض في القصص القصيرة. فهو يعرض، مثلًا، موضوعات الأرض والقرية والجنس والحبّ كمجالات تمرّ بصدمة التحديث في أعقاب إقامة دولة إسرائيل[208]. من المهمّ الإشارة إلى أن في هذه المرحلة، لا تفصل ادعاءات غنايم المركزية الأدب الفلسطيني كنظام قائم على نحوٍ مستقل عن الواقع كما يفعل سوميخ. فهذه المرحلة، في ما يبدو، هي مرحلة وسطى لدى غنايم، ينفصل فيها عن مصادره العربية الإسلامية ويقبل أسس إطار الكتابة الفائضة الصهيونية، لكنه لم يزح بعد، هذا الإطار إلى المجال الأكاديمي أو تشكيله.

في مقالة نشرها غنايم في عام 1979، بعنوان «دراسات في القصّة القصيرة المحلية»، يكمل دراسته الأولى متناولًا ثلاثة موضوعات جديدة: اللجوء والعلاقات بين «الشعبين» وموضوعة يطلق عليها «نحو قصّة إنسانية جيدة»[209]. في نهاية المقالة، تحت العنوان الفرعي «الشكل الفني: البناء والأسلوب»، يتطرّق إلى الشكل الفني للنصّ، ويشدد على أن قلة من الأدباء الفلسطينيين استطاعت أن تبني قصّة قصيرة بمستوى فني جدير بالذكر. ويعطي مثالين عن أدباء نجحوا في ذلك: زكي درويش ومحمّد علي طه اللذان يُعرَضان على أنهما من الجيل الثاني منذ عام 1948، أي إنهما وُلِدا وتربّيا في النظام الصهيوني. وعلى الرغم من أن معيار النجاح لدى غنايم ليس واضحًا بما فيه الكفاية، فإنه يعتمد على افتراض أن القصّة هي نظام مركّب من أجزاء يجب أن تقيم علاقات «معقولة» في ما بينها. فهو يشير، مثل سوميخ، إلى العلاقة بين الشخصية واللهجة التي يستعملها: الفلاح سيستعمل العربية المحكية، بينما المثقّف سيستعمل العربية الأقرب إلى الفصحى. عرضه لهذه القضايا هو تطبيقي وتقني إلى حد بعيد، لكن كما سنرى أدناه، هذا الخطّ التحليلي يمرّ

كخيط الذهب في أبحاث غنايم الذي تلقّى هذه المعرفة وهيئتها من سوميخ نفسه.

سننتقل الآن إلى وصف مميزات موقع الوساطة في «العربية» كما تجلى في مدوّنة النقد الأدبي التي نشرها محمود غنايم بين عامي 1980 و1995.

1 – مادة الوساطة وشكلها: أَكدمة «العربية»

منذ بداية ثمانينيات القرن الماضي، نشر غنايم أربعة كتب، وحرّر كتابًا واحدًا يحتوي على مقالات في النقد الأدبي، وألف ببليوغرافيا موسعة حول مجلة **الجديد**، وعشرات المقالات الأكاديمية في النقد الأدبي بالعربية والعبرية والإنكليزية. وأخيرًا، نشر كتابًا باللغة الإنكليزية عن الأدب الفلسطيني في إسرائيل. ومنذ أواسط الثمانينيات أيضًا، يعمل غنايم في جامعة تل أبيب (إلى جانب وظيفته التدريسية في كلية دار المعلمين العرب في بيت بيرل). ومع تخرُّجه وحصوله على الدكتوراه في عام 1990، حصل على وظيفة جامعية رسمية في الجامعة ذاتها. ومما لا شكّ فيه أن غنايم كان من بين الشخصيات المركزية في حقل النقد الأدبي الفلسطيني وفي البحث حوله، ومن طبيعة السياق الاستعماري البنيوي، فهو تَمَوضَع في «العربية» بموقع الوساطة الناتج من رأس المال الرمزي المعرفة/ القوّة الأكاديمي الذي راكمه كطالب لدى سوميخ. وسنعرض مادة موقع الوساطة وهيئتها بحسب المحاور ذاتها التي استخدمناها لتحليل إطار سوميخ المعرفي. بهذا سنفحص طبيعة استخدام غنايم هذا الإطار في كتاباته باللغة العربية عن الأدب الفلسطيني الموجّه إلى جمهور القرّاء الفلسطيني في إسرائيل.

2 – فصل الأدب عن الواقع

مبدئيًا، غنايم يقبل نقطة انطلاق سوميخ من أن هناك انقطاعًا بين الأدب والواقع، وهذا الموضوع لا يمرّ بعملية تشكيل نظري في المدوّنة ذات الصلة بموضوعنا البحثي هنا. فهو يتعامل مع النصوص الأدبية التي يحللها كما لو كانت وحدات مستقلة لا علاقة لها بالواقع. بَيدَ أنه، عندما يبدأ بتناول المضامين والموضوعات والهيئات والشخصيات في هذه النصوص، يتطرّق فجأة ومباشرة إلى الواقع الذي بدا وكأنه فَصَلَ العلاقة بينه وبين النصّ الأدبي. من هنا، يبدو أن الفصل بين الأدب والواقع عنده يختلف إلى حد ما عن ذلك الفصل الذي لدى سوميخ، وعلينا أن نفحص طابعه وما يختلف به عن الأنموذج الذي أرساه سوميخ.

من بين رموز الحركة الوطنية الفلسطينية، على مرّ أجيالها المتعددة، الشاعرُ عبد الرحيم محمود. وهو معروف كشاعر شارك في حرب عام 1948، واستشهد في معركة الشجرة قرب الناصرة. ولقد بُنِيَ الأنموذج المثالي للشاعر الفدائي حوله، وهو أنموذج أصبح أحد أهمّ محاور ثقافة المقاومة الفلسطينية التي تطوّرت بعد عام 1948، وبشكل أكثر حضورًا وكثافة مع صعود منظّمة التحرير الفلسطينية منذ سبعينيات القرن الماضي[210]. يتناول كتاب غنايم الأوّل الذي صدر في عام 1980، شعر عبد الرحيم محمود، وهو في ما يبدو يعتمد على بحث أكاديمي أنجزه في فترة دراسته للقب الماجستير في قسم الدراسات العربية

والإسلامية في جامعة تل أبيب[211]. يشير اختياره دراسة شعر محمود إلى أنه اختيار غير مفصول عن حياة الفلسطينيين اليومية: غنايم اختار أن يفحص الأنموذج الوطني الفلسطيني للعلاقة بين الشعر ومقاومة الاحتلال. وعندما بدأ يبحث في مدوّنة محمود الشعرية، يدعي أنه وجد فوضى بشأن الشعر والأبحاث عنه والتفسيرات المختلفة له. ويشتكي غنايم من أن شعر محمود بذاته لم يُدرَس، وأخذ على عاتقه أن يقوم بذلك، من غير علاقة بإرث محمود ونشاطه في سياق المقاومة للاحتلال الصهيوني.

يدّعي غنايم أن مضمون شعر محمود يتناول الرفض؛ حتى في قصائد الحبّ التي كتبها هو رافض. وشعره مبني بالطريقة العربية التقليدية، وبناء على معايير هذه الطريقة هو غير ناجح. ويقارن غنايم بين محمود ومعاصره إبراهيم طوقان، ويشير إلى البعد الجمالي والثقافي الرفيع لدى طوقان، وغيابه عند محمود. ويعرض غنايم محمود بصفته رافضًا عنيدًا يؤمن بأن القوّة الشديدة والفظّة يمكن أن تؤدي إلى التحرير، ويدّعي أنّه لا يوجد خلف الهالة التي تحيط بمحمود مشروع شعري جمالي له أي قيمة مضافة. بصورة مبطّنة، يحاول غنايم أن يفكّك العلاقة الرمزية والسيميائية بين الشعر ومقاومة الاحتلال، وهي سلسلة سيميائية فلسطينية مركزية. فهو يقبل ادعاءَ الخبراء المستشرقين من الفترة السابقة له، الادّعاءَ الذي بحسبه الشعرُ والأدب قبل عام 1948 لا يمكنهما أن يشكّلا نقطة بداية؛ كما يتبنّى ادعاء سوميخ (ويستخدمه) أن من الممكن فصل الشعر عن الواقع، في الأقل في المستوى المعلن من النصّ. وعلى الرغم من ذلك، فإن حكم غنايم على نصّ محمود الشعري يتضمّن في داخله انعكاسات مباشرة على الواقع الذي يبدو أن الشعر فُصِل عنه، لذا فإن الخطوة التحليلية الأولى التي استخدمها غنايم، والتي ادعى فيها أن علينا فصل الأدب عن الواقع، تُضلل القارئ أيما تضليل.

في عام 1982، أنهى غنايم بحث الماجستير تحت إشراف سوميخ، وكان تحت عنوان «في مبنى النصّ: دراسة في رواية إميل حبيبي الوقائع الغريبة في اختفاء سعيد أبي النحس المتشائل». بعد خمسة أعوام، نشر كتابًا يعتمد على بحثه هذا ويحمل العنوان ذاته[212]. سنتطرّق هنا إلى الكتاب، لا إلى بحث الماجستير، ذلك أن الكتاب صدر عن دار نشر فلسطينية في إسرائيل ووُجّه إلى جمهور القرّاء الفلسطيني في إسرائيل. في تمهيد غنايم للكتاب، يعلن عن نواياه المنهجية والنظرية، ويُمَوضِعها في سياق النقد الأدبي حول الأدب الفلسطيني والدراسات عنه. ويدّعي: «لعله طموح نزق أن تصدر دراسة تنطلق من رؤية أسلوبية – مبنوية [بنيوية]، عن رواية فلسطينية، في مرحلة تَشيع فيها الدراسات الحاملة هموم المضامين السياسية والاجتماعية. وبالرغم من عدم رفضي لبعض تلك التوجّهات التي توجّه الدراسة النقدية في أدبنا الحديث، فقد تعمّدت هذه الدراسة الانطلاق من الوجهة الأسلوبية – المبنوية لفهم النص الأدبي في رواية **المتشائل** لإميل حبيبي»[213].

النغمة المترددة التي يفتتح بها غنايم كتابه تشير إلى قراءة دقيقة من طرفه لـ «العربية». التردد هنا هو خطوة خطابية يحاول من خلالها أن يوضّح حدود الخطاب القائم في النقد الأدبَي ومحدوديته. أمّا دراسته، فيُمَوضِعها في داخل تيار نظري، هو الأسلوبي – البنيوي الذي – بحسب زعمه – سيتيح فهم النصّ الأدبي بطريقة نابعة من كونه نصًا أدبيًا، أي من نظامه الداخلي لا من خلال عوامل من خارج هذا النظام. يتابع غنايم مفصّلًا إطاره المنهجي – النظري ونوع التحليل الذي يتيحه: «إن التوجّه الذي تتبناه هذه الدراسة يعتمد على تحليل اللغة والمبنى في النصّ الأدبي. لكنه ليس بأية حال من الأحوال، لهدف لغوي بحت، بل

للكشف عن الوظيفة أو الدلالة التي تحملها اللغة وينهض بها المبنى؛ إذ إن فهم الأبعاد اللغوية والعناصر المبنوية يساعد مساعدة أكيدة في فهم المضامين التي يطرحها العمل الأدبي من خلال التشابكات اللغوية والصراعات المبنوية التي تنبثّ في ثناياه. وهي، بلا شكّ، تخلق العمل نفسه»[214].

يعرض غنايم هنا مميزات إطاره التحليلي، كي يشرح للقارئ أن المضامين تُشتقّ من بنية العمل الأدبي، لا العكس. إضافة إلى هذا، يعمد إلى التشديد الزائد عندما يقارن إطاره المنهجي النظري بالأطر الأخرى السائدة. الفصل بين الواقع والأدب عبر الإطار التحليلي الأسلوبي – البنيوي ليس بغير هدف محدد. التمحور حول الأدب وإقصاء الواقع (باعتبار ذلك عنصرًا تحليليًا أو خلفية نما فيها العمل ومن ثَمّ تدخّل فيها)، هما جزء من مشروع أوسع، مشروع إنشاء الذات الحداثية. والمقصود أن التقدم على سلم الحداثة يحتّم فصل الأدب عن الواقع. هكذا، يصوغ غنايم العلاقة في تمهيده للكتاب: «واختياري لهذا الأديب الكبير، إميل حبيبي، ولعمله الرائع **المتشائل** لم يكن اختيارًا عشوائيًا؛ إذ لم أهدف أن أطبّق نظريات أدبية حديثة على عمل ما، بل العكس هو الصحيح، فقد شدتني الرواية التي رأيت فيها عملًا متميزًا يخرج بالقصّة المحلية من محلّيتها ويتخطّى الأسلاك الشائكة التي رافقت مسيرتها، نحو الحداثة. فكان السؤال القلق: كيف استطاعت **المتشائل** أن تعانق الحداثة رغم التصاقها بالأصول؟ وكانت لحظة الميلاد هي فهم المكوّنات اللغوية والعناصر المبنوية التي تعمل بشكل معقّد ومركّب في هذا النصّ الروائي»[215].

إقصاء الواقع والإعلاء من شأن العمل الأدبي باعتباره قائمًا بذاته مستقلًا عنه، هما من الخطوات التأطيرية الحداثية لإنقاذ الأدب الفلسطيني من تقليديته ومحلّيته. زيادة على ذلك، يتبيّن أن هذه الخطوات لا تتعلق باختيارات الناقد والباحث، وإنما تنبع من المادة الأدبية الحداثية ذاتها، كما يحصل في رواية **المتشائل** لحبيبي. بهذا، فغنايم يدعي أن الإطار الأسلوبي – البنيوي ليس أفضل من أطر أخرى من حيث قدرته على شرح الأعمال الأدبية وتفسيرها فحسب؛ بل هو يمكّن من تعبيد الطريق لفهم الأدب الحداثي عمومًا. ومن طبيعة الأمور، فإن فهم أدبية الأدب الحداثي وإيصالها إلى جمهور القرّاء الفلسطيني في إسرائيل ستمكّن من إنقاذ هذا الأدب من محلّيته التقليدية باتّجاه كونية حداثية. ويختتم كلامه بأن يذكر أن هذا الفهم أفضى به إلى التمحور في المركّبات الداخلية للعمل، وبما لا يعلن عنه، لكن يطبّقه: إقصاء الواقع.

حتى نهاية الثمانينيات، كان تقعيد موقع الوساطة في «العربية» جزئيًا، أي لم يكن هناك خطاب شامل ناظم لتاريخ «العربية» منذ عام 1948 حتى تلك الفترة، وُجِّه إلى جمهور القرّاء الفلسطيني في إسرائيل خصّيصًا. وكان غنايم أوّل من كتب بحثًا شاملًا (1995) يعرض فيه تاريخ «العربية» عبر النقد الأدبي الذي يفصل بين الأدب والواقع، وبهذا يفصل «العربية» عن سياقها الاستعماري[216].

شغلت كتابة تاريخ حقل الأدب الفلسطيني باللغة العربية بأقلام فلسطينيين في إسرائيل، باحثين فلسطينيين وإسرائيليين. وهناك ثلاث محاولات بارزة في هذا المضمار: **الأولى** هي أطروحة دكتوراه محمود عبّاسي التي تتناول الفترة الواقعة بين عامي 1948 و1976. وكان عبّاسي طالِب شموئيل موريه، وعلى الرغم من أنه أنهى بحثه في عام 1982، فإن الكتاب الذي يعتمد على الأطروحة «تطوّر الرواية والقصّة القصيرة في الأدب العربي في إسرائيل، 1948–1976» لم تصدر طبعته العربية إلا في عام 1998. أمّا

المحاولة **الثانية**، فهي بحث شمعون بلاص **الأدب العربي في ظل الحرب** الذي يتناول أدب الحرب في الفترة الواقعة بين عامي 1948 و1973، والذي صدر بالعربية في عام 1984، وهو يعتمد على أطروحته لنيل الدكتوراه التي كُتِبَت باللغة الفرنسية. أمّا البحث **الثالث**، فهو لعامي إلعاد بوسقيلية الذي صدر كتابه **وطن يحارب، أرض ضائعة** في عام 2001 باللغة العبرية، بعد صدور كتاب غنايم بستة أعوام، وهو موجَّه إلى جمهور القرّاء الأكاديمي الإسرائيلي[217]. لذا، مما لا شكّ فيه أن كتاب غنايم هو حجر الزاوية في الحقلين المهمّين لنا هنا، الحقل الأكاديمي الإسرائيلي و«العربية» وفضائهما المشترك.

المدار الصعب: **رحلة القصّة الفلسطينية في إسرائيل** هو كتاب يحاول أن يحدد إطارًا سرديًا لتاريخ الأدب الفلسطيني في إسرائيل منذ عام 1948[218]، يشمل أغلبية المواد التي نشرها غنايم في العَقدين اللذين سبقا نشر الكتاب عن الأدب الفلسطيني الذي كتبه أدباء فلسطينيون في إسرائيل باللغة العربية. ومن المهمّ فحص الطريقة التي جرى بها ترتيب المادة الأدبية على شكل سردية تاريخية متكاملة. هذه السردية تحكي للقارئ قصّة رحلة الفلسطيني من موقع الوساطة في «العربية». المحور المركزي فيها هو عملية الانفصال التدرجي للأدب عن الواقع، بما هي عملية نضوج للوصول إلى حداثة المادة الأدبية. ويبني غنايم سردية انفصال الأدب عن الواقع بمسارين يغذّي كل منهما الآخر: **الأوّل** هو انفصال مجموعة الفلسطينيين في إسرائيل عن الجماعة الفلسطينية العامّة واندماجها في النظام الصهيوني الاستعماري. **الثاني** هو انفصال الأدب عن الواقع الاجتماعي التاريخي. بهذا، يبني غنايم قصّة تاريخية مُفادُها أنه كلما رأت مجموعة الفلسطينيين في إسرائيل نفسها «عربية إسرائيلية» أكثر، وانفصلت عن الجماعة الفلسطينية العامّة، أصبح أدباؤها قادرين أكثر على إنتاج أدب حداثي غير مرتبط بواقعهم الاستعماري.

كي يُدعِّم غنايم هذا النوع من كتابة تاريخ الأدب، يَعرض الأدبَ الفلسطيني في إسرائيل كظاهرة خاصّة ومنفصلة عن سائر أنواع الأدب الفلسطيني. وفي الوقت ذاته، يعتمد على الدراسة الكلاسيكية التي كتبها عبد المحسن طه بدر عن تاريخ تطوّر الرواية المصرية[219]؛ حيث ادعى هذا الأخير أن تاريخ الرواية المصرية تَشكّل من خلال ثلاث مراحل رئيسة: مرحلة الترفيه ومرحلة التربية الأخلاقية والمرحلة الفنية الجمالية. ويفترض أن الانتقال بين المراحل يتضمّن الابتعاد عن الواقع وإنشاء نظام أدبي قائم بذاته، محوره الأساس هو البنية الفنية التي استطاع إنجازها. في **المدار الصعب**، يسوق غنايم مثالًا على ذلك عبر أعمال نجوى قعوار–فرح وتوفيق فياض. فبينما أعمال الأولى تُعرَض على أنها مرحلة أوّلية تتميز بتأثير التيار الرومانسي الذي بناه جبران خليل جبران وآخرون، وهي مبنية على الانشغال بالأخلاق والقيم العليا[220]، في مقابل ذلك، أعمال توفيق فياض، وعلى وجه التحديد رواية **المشوّهون**، هي أدب يحاول أن يتطوّر بالاتّجاه الفني – الجمالي، لكن لأسباب لا علاقة لها بالأدب، انقطع هذا المشروع في بدايته[221]. وبحسب غنايم، تطلب الأمر عددًا من الأعوام إلى أن ظهر نصّ إميل حبيبي الأدبي الفني[222].

يكتب سوميخ، في الأساس، عن حقل الأدب المصري، عن أعمال محفوظ وإدريس وآخرين، لذا لا يتّسم موقفه كباحث بالطوارئ التي تميز الواقع الاستعماري. غنايم، مقارنة به، موجود في سياق استعماري يحتّم علاقة أخرى من فصل الأدب عن الواقع. السردية العامّة لدى غنايم هي عملية التحديث، بينما يفترض

سوميخ أن التحديث أُنجِزَ في الحالة المصرية. على الأديب الفلسطيني أن يمتلك أدوات حداثية كي يستطيع أن يبدع نصًا أدبيًا فنيًا، أي حداثيًا. أدباء سوميخ أنجزوا عملية امتلاك هذه الأدوات وأصبحوا حداثيين بالمفهوم الأدبي. أما غنايم فيعرض، كوسيط، أنموذجًا تبنّاه عبر منظومة المعرفة الأكاديمية الإسرائيلية التي لا فصل فيها بين الأدب والواقع فحسب، إنما هناك تفضيل للأدب على الواقع (الاستعماري بالطبع). الأدب هو موقع من الواقع الاستعماري المزاح، له واقع خاصّ به، وهو مبني من اللغة.

3 - الرحلة النقدية: من اللغة وبالعودة إليها

يرى موقع الوساطة في «العربية» أن التناول التحليلي للغة النصّ الأدبي ضروري لفهم العمل، وككافٍ بحد ذاته لبناء نقدي أدبي جدير بالذكر، أي علمي.

كتاب غنايم **في مبنى النصّ**، يطبّق النقد الأدبي كرحلة تبدأ باللغة لتعود إليها، بهيئته الأكثر نضجًا في مدوّنة غنايم الموجَّهة إلى جمهور القرّاء الفلسطيني في إسرائيل، حيث يحلل الطبقات المختلفة للغة - النحو والخطابة وعلم المعاني والمورفولوجيا وغيرها - ويعتمد بهذا على تقاليد دراسة اللغة العربية، ويحاول أن يبرز المفارقة كأسلوب - بنية أدبية حداثية يطوّرها حبيبي ويستخدمها بإتقان في **المتشائل**. في الفصل الأوّل، «صراع المبنى والمضمون»، يتطرّق إلى مفردات **المتشائل** وجمله المأخوذة من اللغة والأدب العربيين القديمين: «... فالقارئ لنصّ كهذا يتأرجح بين عالمين اثنين: عالم المعنى وعالم الشكل. أمّا عالم المضمون فهو واقعي ومستمَد من الحياة اليومية، فسعيد أبو النحس شخصية حيّة قد تعيش بيننا، فنجدها في الشارع أو في المكتب أو في أي مكان آخر... بقي عالم الشكل، والشكل لدى إميل حبيبي نجد فيه ارتفاعًا أسلوبيًا يعود بالقارئ إلى عصر مختلف عن عصر المضمون، فهو لا يتساوق مع المضمون الواقعي ويأتلف معه في مستواه، بل يذكّرنا فعلًا بلغة المصادر القديمة كالجاحظ والهمذاني والحريري وغيرهم. وهكذا يجد القارئ نفسه يتأرجح بين مضمون جديد وشكل قديم»[223].

تنتج تجربة القارئ التي يصفها غنايم من التوتّر المُفارِق النابع من الفجوة بين المضمون واللغة. بحسب غنايم، فعل القراءة والتجربة التي تشتقّ منه، يُمَوضِعان القارئ في حركة أرجوحية ثنائية. ما يشير إليه غنايم هو إعادة تشكيل مادية اللغة العربية من ناحية المعنى والمورفولوجيا. مداخلة حبيبي هي بتعريفه من جديد للعلاقة بين المعنى والشكل الذي يحملها. لكن في هذا التحليل، لا يوجّهنا غنايم إلى الشرط شبه الموضوعي، أن على القارئ أن يُلِمّ بتاريخ مستويات المعنى ومستويات الشكل في اللغة العربية، كي يفهم حركة الأرجوحة عبر سلاسل بنيوية سيميائية من هذا التاريخ.

يتناول الفصل الثاني، «صراع الأبعاد»، مداخلة أخرى لحبيبي في اللغة. البؤرة هنا ليست العلاقة بين الشكل والمضمون، إنما هي تحوّلات تمرّ بها الجملة ذاتها. من ذلك تفكيكُ تعبير يُقال في المعتاد في اللغة المحكية وإعادةُ تركيبه بالفصحى، أو بالعكس، ونحتُ كلمات جديدة بحسب قواعد اللغة العربية بطريقة تفاجئ القارئ، واستعمال بنية مقالة صحافية في نصّ روائي، واستعمال بنية نصّ حكاية شعبية وما شابه ذلك. وفي تطرُّقه إلى الأسلوب الصحافي في **المتشائل**، يقول: «... ميزة أخرى في **المتشائل** هي أسلوب المقال

الصحفي، والمقال له أسلوب خاصّ لن نتعرّض إليه هنا، وإنما يهمّنا أن نشير إلى بعض العناصر التي يستمدها المتشائل منه، والتي نرى فيها شذوذًا عن أسلوب الرواية، أو بعبارة أعمّ، عن أسلوب الأدب، فلغة المقال الصحفي تختلف عن لغة النثر القصصي في مستواها وتصرُّفها، ففي حين يستعمل المقال لغة معيارية مُقننة، يستعمل الأدب لغة لامعيارية مرتفعة أو منخفضة المستوى. كما أن للمقال أساليب معيارية متعارَفًا عليها... وإميل حبيبي استغل هذه الإمكانية في المتشائل بطريقة تسترعي الانتباه فلاءم بين أسلوب الرواية وأسلوب المقال، مستغلًا هذا الأخير ومحقّقًا به أسلوبًا فيه شيء من الجِدة والطرافة»[224].

التركيز هنا هو على اللغة في الأجناس الأدبية المختلفة. ما يهمّ هو ليس الجنس الصحافي، إنما لغته المعيارية المقننة. ومن طريق مقارنتها بلغة الأدب، سنستطيع أن نفهم هذه الأخيرة والطريقة التي بنى بها حبيبي نصّه. يدّعي غنايم أن حبيبي يستعمل لغات عدة. النقطة المهمّة هي ليست حقيقة استعمال لغات عدة، إنما كون الاستعمال خاضعًا للغة الأدب ومرهونًا بها، حيث بناؤها غير المعياري يمكّنها من احتواء لغات عدة وترتيبها من جديد في البنية السيميائية الأدبية. ولنضع المفارقة والتلاعب لدى حبيبي جانبًا لحظة، كي نثير هنا السؤال بشأن الشروط الاجتماعية والتاريخية التي مكّنت، أو – توخّيًا للدقّة – فرضت، عملية اختراق الحدود بين لغات الأجناس المختلفة.

يتمحور الفصل الأخير في الكتاب حول لغة الحوار ومميزاتها في **المتشائل**. يحاول غنايم استخلاص نوع اللغة التي يستعملها حبيبي في الحِوارات بحسب مميزات الشخصيات والسياق وبنية المفارَقة. ويدّعي أن حبيبي يستعمل هذه المميزات كي يصنع من جديد الأسلوب – البنية الخاصّ بالمفارقة والتلاعب. هكذا يقول، مثلًا، عندما يكون الكلام على أبناء فئات عمرية مختلفة، مثل المسنين والأولاد، أو بأشخاص من مستويات تعليمية مختلفة، أو خلفية قومية مختلفة (في الأساس اليهود الصهيونيون): «السؤال الذي يتبادر إلى الذهن هنا وجود بعض الدوافع التي تؤدي إلى تعيين لغة الحوار، فهل هي دوافع ترتبط بالشخصية نفسها: في ثقافتها أو مستواها الاجتماعي، عمرها، جنسيتها ...إلخ؟ لكي نحدد السؤال بشكل يمكن بحثه في **المتشائل** سنفحص اختلاف الحوار باختلاف المستوى الثقافي للشخصية، وهو أمر يفرضه ما درجت عليه بعض الروايات العربية من إعطاء الشخصية المثقّفة أو ذات المستوى الاجتماعي المرموق، أن تتحدث بالفصحى، والشخصية ذات الثقافة القليلة أو الجاهلة والمنخفضة اجتماعيًا أن تتحدث بلغة منخفضة. كما أن هذا الأمر يمكن فحصه في **المتشائل** لوجود شخصيات بمقوّمات متخالفة في هذا المضمار»[225].

تغيير طريقة استعمال اللغة في الحوارات لا ينبع من المرجع القائم خارج اللغة، إنما من بنى لغوية أخرى. فعندما يتحدث عن الشخصية، هو لا يقصد إلا الشخصية المركّبة من مادة أدبية، أي اللغة. فبؤرة التحليل هنا هي التناسق بين بنيتين لغويتين لا غير. الاختلافات في داخل اللغة هي التي تقف في مركز النشاط الأدبي داخل النصّ. العلاقات في مبنى النصّ والتغييرات التي تمر فيها هي أساسًا تغييرات تمرّ فيها اللغة في جغرافية الرواية **المتشائل**.

على العكس من محور الفصل بين الأدب والواقع، الذي فيه طوارئ ترغم على التطرّق إلى العلاقة بين الأدب والواقع الاستعماري، يبدو أن محور اللغة في موقع الوساطة في «العربية» يتطابق إلى حد كبير مع

أنموذج سوميخ. فغنايم يتبنى مبدأ أن مادة الأدب هي اللغة، ولهذا يتمحور تحليله في اللغة على مبانيها المختلفة. فالكلمة والجملة والقالب والحِوار تُفحص على المحور بين العربية المحكية والفصحى، وعلى المحور بين الحداثة والتراث. القضية الإشكالية في هذا النوع من الوساطة هي أن نصّ النقد الأدبي غير واعٍ لذاته إلا في مستوى الانعكاس الأكاديمي المؤسساتي؛ أي إن النصّ يدّعي أنه حقًا يفهم الظاهرة، لكنه غيرُ واعٍ أن عليه أن يفهم فهمه ذاته. وهنا يدخل العنصر النسقي في موقع الوساطة.

4 – النظام/ النسق الأدبي

في أبحاثه عن الأدب الفلسطيني في إسرائيل، التي كُتِبت باللغة العربية ووُجّهت إلى جمهور القرّاء الفلسطيني، فشل غنايم مرة تلو الأخرى في تطوير تحليل نسقي للأعمال الأدبية التي يدرسها. من الممكن تحليل نمط «الفشل» هذا كعارض لإشكالية أعمق، متضمّنة في إطار التحليل ذاته أو في المادة الإمبريقية الأدبية التي يتناولها غنايم، لكن يبدو أن الإشكالية هنا تكمن في طريقة الربط بينهما. سنحاول رسم نمط «الفشل»، ومن ثَمّ سننتقل إلى تحليله ومحاولة تفسيره[226].

في الأغلب، يبدأ غنايم أبحاثه عن الأعمال الأدبية بتفكيكها إلى مركّباتها المبنية من عناصر اللغة العربية. ويُفرد لكل عنصر منها فصلًا، يحلل فيه طريقة أو شكل استعمال المؤلف له. ولحظة التحليل التي عليه أن يقوم من خلالها بربط هذه العناصر بعضها ببعض لإعادة تركيب النسق الأدبي، هي في المعتاد غائبة، أو أوّلية جدًا. هكذا، مثلًا، في كتاب غنايم **بين الرفض والالتزام** الذي يتناول به شعر عبد الرحيم محمود، يميّز شعر هذا الأخير بحسب أشكال مجالات المضامين المختلفة[227]. لا يربط غنايم بين مجالات المضامين وعلاقات أشكالها كنسق واحد له مبدأ ناظم نسقي. ويبرز هذا النمط بشكل خاصّ في كتابه **في مبنى النصّ**[228]. ففي مقدمة الكتاب، يدّعي أن بحثه هو أسلوبي – بنيوي. تُستشَفّ الخطوة التحليلية النسقية الإضافية من النصّ، لكن لا تطرُّقَ مباشر إليها. ففي الفصل الذي كان من المتوقّع أن يربط فيه مركّبات البنية وعرضها كنوع من النسق الأدبي، يلخّص مميزات كل مركّب على حِدة، وعندها ينتقل إلى مناقشة المستوى العامّ للأجناس الأدبية. فهو يدّعي: «إن البحث في أسلوب **المتشائل** يثير قضية الأنواع الأدبية من أكثر من ناحية، أُولاها أن الرواية الحديثة يمكن لها أن تستمد جذورها من الموروث العربي القديم أساليب تحدثها [...] والناحية الثانية عندئذ تكون في الإجابة على سؤال آخر: ما هو النوع الأدبي الذي ينتمي إليه **المتشائل**؟ لا شكّ أنها رواية من نوع جديد ما زال في دور التكوين في الأدب العربي، وهذا النوع يستمد مميزه الأوّل من علاقته بالتراث العربي القديم ونظرته إليه وتلاعبه به [...] من هنا فإن المضمون العصري «الواقعي» المعالَج يفرض أسلوبًا خاصًا وجديدًا في الأدب العربي الحديث، أسلوبًا تتمازج فيه الأصول التراثية والحياة اليومية»[229].

تثير الإشكالية بالتركيز على الأسلوب والتوقّف التحليلي عند مميزاته، قضيتين أساسيتين. من جانب، لا يشير غنايم إلى منطق عمل الأسلوب كمبدأ نسقي، إنما يكتفي بوصف مركّباته وبوصف طريقة عمل كل منها على حِدة. من جانب آخر، وبحسب إعلان غنايم في تمهيد الكتاب، الأسلوب هو جزء من النسق الأدبي ويتطرّق إلى عناصر أخرى في النسق ذاته. فإن قبِلنا الادّعاء أن الأسلوب هو عامل وسطي بين المركّبات

والنسق الأدبي العامّ، عندئذ مطلوب ادّعاء تحليلي حول سبب التوقّف عند هذا المستوى من التحليل والاكتفاء به. وبما أن هذا الأمر يتكرّر في أبحاث غنايم ودراساته، فالنتيجة هي أن هذه القضية هي بنيوية في إطار التحليل لموقع الوساطة الذي يمكّن غنايم من التحدث.

تأخذ قضية النسق الأدبي أهمّية استثنائية في كتاب غنايم **المدار الصعب**، لأنه يحاول فيه أن يحكي كامل تاريخ حقل الأدب الفلسطيني بين عامي 1948 و1995. في هذا الكتاب، هناك، في الأقل، مستويان نسقيان للأدب: مستوى العمل الأدبي الواحد، ومستوى الحقل الأدبي ككل. يحلل غنايم كل عمل بحسب المضمون، مبنى الحبكة، الأسلوب. ويفترض، من دون موقف نظري معلن، أن الأسلوب هو الأهمّ من حيث أدبية العمل. لكنه لا يفحص كيف تعمل هذه المَحاور الثلاثة معًا كنسق. وكما فعل في تحليله رواية **المتشائل** في **في مبنى النص**، يقف تحليله هنا أيضًا، ولسبب غير واضح في ظاهره، عند تناوله الأسلوب. وتأخذ هذه المشكلة هيئتها عندما نفحص هذا التوقف على خلفية فصل الأدب عن الواقع؛ ذلك أن على الأسلوب أن يكون قائمًا بذاته، لكن الأمر ممكن فحسب عندما نؤطّره كوحدة نسقية منفصلة.

في أول وهلة، يُعرض المستوى النسقي لحقل الأدب الفلسطيني في **المدار الصعب** كما لو أنه اجتاز عملية تطوّر منذ عام 1948. يقسم غنايم هذه العملية ثلاث فترات رئيسة: مرحلة البداية [**الأولى**]، التي تميزت بنوع من الارتباك والبحث، وكان التيار السائد فيها في أوساط الأدباء هو التيار الرومانسي أو الأخلاقي؛ المرحلة **الثانية** التي فيها بدأ يتبلور النصّ الأدبي الفني، بحسب مصطلحات بدر[230]، وساد في الحقل الأدبي التيار الواقعي؛ المرحلة **الثالثة** هي مرحلة النصّ الأدبي الناضج، وذلك عندما أصبحت الحداثة التجريبية هي السائدة في أوساط الأدباء. يدرس غنايم حقل الأدب الفلسطيني في إسرائيل عبر تحليل أعمال أدبية عينية ومناقشتها، ويحللها باعتبارها وحدات قائمة بذاتها لا جزءًا من نسق أدبي أوسع. فمن جانب، هذا التحليل يشخّص عملية تطوّرية للحقل ككل، عملية مبنية على مفهوم التحديث، إلا أنه – من جانب آخر – يُطبّق بمستوى العمل الأدبي العيني، منفصلًا عن الأعمال الأخرى الفاعلة في الحقل ذاته. في هذا التمثيل لتاريخ الأدب الفلسطيني في إسرائيل، كما يرسمه غنايم، ليس للأعمال علاقة أدبية عضوية بمبناها، ولا بالعلاقات النسقية التي هي جزء منها.

في هذا المستوى من التحليل، أي التحقيب أيضًا، يتوقّف غنايم في مستوى مركّبات المبنى والأسلوب. كيف يمكن شرح هذا النمط من «الفشل»؟ **أوّلًا**، من حيث علاقات المعرفة/ القوّة، موقع الوساطة في «العربية» هو موقع بيني مزدوج، فإضافة إلى كونه وسيطًا بين المؤسسة الأكاديمية وجمهور القرّاء الفلسطيني في إسرائيل، فهو في حقل «العربية»، الحقل الذي يعمل كوسيط بين المؤسسة الاستعمارية والفلسطينيين كجماعة. هذا الموقع لا يتيح نظرة نسقية، ذلك أنه لا يرى المركّبات كلها والعلاقات بينها، أي إن اللغة النسقية غريبة عنه. **ثانيًا**، كموقع وساطة، الحدث النسقي لإنتاج المعرفة والقوّة – في حالتنا هي معرفة أكاديمية مؤسساتية – ليس جزءًا من آلية عمله. جهاز الوساطة لا يعدو كونه أنبوبًا لتمرير المعرفة. على سبيل المثال، يعتمد غنايم مباشرة على سوميخ تقريبًا كلما تطرّق إلى قضية معرفية مركزية تحتّم عليه أن يتّخذ موقفًا منها، أي إعمال قوّة رمزية. موقع الوساطة يمكّن من إحداث تمرير المعرفة، لكن لن يمكّن من الربط بين علاقات لا تُشتقّ من بنية القوى القائمة. وهذا هو مثال أنموذجي لطبيعة العلاقات بين القراءة/ الكتابة

الفائضة الصهيونية والقراءة/ الكتابة القهرية الفلسطينية الملحقة بها. الوساطة هي قراءة/ كتابة قهرية لأنها ملحقة على حدث الفائض البنيوي، أي إنتاج المعرفة الأكاديمية المؤسساتية الصهيونية.

5 – الفنية كقيمة عُليا

يظهر التصنيف «قصّة فنية» أول مرة في دراسات غنايم في كتابه **المدار الصعب**. واللافت هو موقع ظهورها في الكتاب. ففي الفصول الأولى، يحلل غنايم الفترتين الأولى والثانية في تاريخ حقل الأدب، حيث يتوقّف تحليله عند الأسلوب – المبنى، بحسب اصطلاحه. لكنه يعنون الفصل الرابع الذي يصف فيه الفترة «الناضجة» للحقل، بـ «نحو قصة فنية». وبغية استخلاص المعاني التي ينسبها غنايم إلى المصطلح «فنية»، سنتعقّب تحليله رواية **سَرايا بنت الغول: خرافية** لإميل حبيبي، التي هي – بحسب تصنيف غنايم – القصّة الفنية الفلسطينية الأمثل[231].

بعد أن درس غنايم **المتشائل** وحللها، يتصدى لرواية **سرايا** باعتبارها أنموذجًا للرواية الحداثية؛ ذلك أن هذه الرواية تكسر الفصل بين الأجناس الأدبية المختلفة، وتشير إلى تطوّر في مدوّنة حبيبي. الميزة **الأولى** التي يتعرّض لها غنايم هي لعب إميل حبيبي بين السيرة الذاتية والرواية الذي يؤدي إلى نوع من «الغباش» في التمييز بين الجنسين. الراوي في **سرايا** يأخذ أصواتًا عدة، والانتقال بينها يُحدث توتّرًا نصّيًا يحيّر القارئ[232]. الميزة **الثانية** هي استخدام الرموز، وهي – بحسب غنايم – طريقة حبيبي في الانطلاق برحلته في اتّجاه الحداثة[233]. يستحضر غنايم أمثلة عدة من **سرايا**، الرواية التي فيها للرمز مستويات عدة تثير لدى القارئ تداعيات تاريخية وقصصًا شعبية وحكايات من التراث العربي الإسلامي وقصص الحكماء وأساطير وغيرها. وهو يفسر هذه الرموز بطريقة تدعم ادعاءه أن الميزة المركزية في النصّ الحداثي هي قدرته على احتواء تناصّ إيروني: «أحد مميزات الحداثة في الأدب هو التناصّ الإيروني (Ironic Intertextuality) وهو عبارة عن التلاعب بنصّ أدبي، سواء كان هذا النصّ قديمًا أو معاصرًا. ومن خلال التلاعب يُجري الأديب حوارًا ذكيًا – غير مباشر، ويخلق علاقات جديدة مع النص الغائب – المتلاعَب به. والتناصّ يقع في إطار الحداثة لعدة أسباب، منها:

1 – الابتعاد عن المباشرة وعن الاقتباس المباشر، واللجوء إلى لغة الرمز والأسطورة.

2 – إقامة علاقة تحتية مع النصّ الغائب لتعميق المضمون الذي يبثّه النصّ المُحاوِر.

3 – التحاور مع الواقع عبر التحاور مع الأدب وفق قوانين الأدب لا قوانين الواقع. وهذه الرؤية هي استجابة للثورة على نظرية الأدب الكلاسيكية، التي أكّدت محاكاة الأدب الواقع، في حين أن التناصّ هو محاكاة للأدب لا للواقع بصورة مباشرة»[234].

مما لا شكّ فيه أن حبيبي يكثر من استخدام هذه التقنيات الحداثية، وإلى حد بعيد أصبحت جزءًا من أسلوبه في عدد من أعماله المتأخّرة. لكن سؤالنا هو إذا كان علينا أن نحكم على العمل الأدبي بناء على المعيار القائل إن قيمته الفنية هي القيمة العليا. وإذا حاولنا أن نفحص ما يختبئ خلف هذا المعيار، فسنجد تقنيات

كتابة قام بجردها غنايم ووضعها في سلة وأطلق عليها مصطلح «المودرنيزم». تتطرّق تقنيتان منها إلى فصل الأدب عن الواقع، بينما لا يتطرّق غنايم إلى النصف الثاني من دائرة التأويل، مداخلة الأدب في الواقع في أعقاب انفصاله عنه. ويثار هنا عدد من الأسئلة: هل تتحقّق القيمة الفنية بمجرّد انفصال الأدب عن الواقع؟ وكيف تحصل هذه وفق قوانين الأدب؟ وفي الأساس، ما معنى قوانين الأدب في السياق الاستعماري الذي يعيش فيه الفلسطينيون؟

الأسباب البنيوية لموقع الوساطة التي تؤدي إلى معرفة/ قوّة إعلانية في موضوع القيمة الفنية، تُعرِّف من جديد «المودرنيزم» الذي من المفروض أن يستهلكه قرّاء غنايم. القيمة الفنية في «المودرنيزم» مرهونة بحركة تَجمع مستويات عدة ومراحل من العلاقات بين الأدب والواقع. صحيح أن هذه العلاقات مبنية على درجة ما من استقلال الأدب عن قوانين الواقع وعمله وفق قوانينه الداخلية، إلا أن هذا جزء واحد من القصّة الفنية لـ «المودرنيزم». العلاقات بين الأدب والواقع تحتّم تدخُّل الحدث الأدبي في الواقع الذي انفصل عنه. حقيقة انفصال الأدب عن الواقع بذاتها لا تكفي لإنتاج قيمة «المودرنيزم» الفنية. كي يقوم «المودرنيزم» بوظيفته في موقع الوساطة، عليه أن يخضع لعلاقات المعرفة/ القوّة السائدة. على الأدب أن يعمل وفق قوانينه، وهو أعمى لإمكان أن تعيد هذه القوانين تعريف الواقع من جديد، أو في الأقل علاقة القارئ الفلسطيني بهذا الواقع. أضف إلى ذلك أن تشكيل هذه العلاقات المركّبة تتجسد بفعل الإعلان؛ فالقفص الحديد لموقع الوساطة يوفّر طريقة اتّصال واحدة – نقل المعرفة التي نُقِلَت إليه. ترتكز طريقة الاتّصال هذه، الإعلان، على ما ليس للوسيط؛ أي غياب «مودرنيزم» أصيل نابع من تناقضات اجتماعية وأخرى. ما يملكه الوسيط هو وظيفة فارغة في الهرمية الاستعمارية، وفي حال امتلأت، عليه القيام بتفريغها حتى يستطيع القيام بوظيفة الوسيط الأساسية من جديد. الفراغ هو قاعدة الإعلان عمّا «يوجد».

في هذا المبحث من الفصل، تبين لنا أن غنايم تبنى إطار تحليل سوميخ، وهو إطار جرت ملاءَمته، إلى حد ما، لموقع الوساطة. واستطاع غنايم تطبيق محور فصل الأدب عن الواقع، وحتى أنه تناول اللغة العربية كموقع الأدب الأساس. على الرغم من ذلك، ولأسباب بنيوية تمتّ بِصِلة مباشرة إلى بنية المعرفة/ القوّة الاستعمارية، فإننا ادعينا أن في موقع الوساطة محور النظام/ النسق الأدبي ومحور القيمة الفنية لا يمكنهما أن يطبّقا إلا بمستوى الإعلان فحسب. هذا النوع من الاتّصال، الإعلان، هو تشكيل ضروري ناتج من طبيعة وظيفة الوسيط التي تبنى عبر عملية مستمرة من تفريغ ذاتها لتقوم بالهدف الذي بُنِيَت من أجله. هذا الفهم، سيمكّننا من مقارنة موقع الوساطة بمواقع أخرى في «العربية»، بعلاقاتها بأجهزة القراءة/ الكتابة الفائضة والقهرية.

رابعًا: ملامح قناع المحاكاة الفلسطيني

المحاكاة ليست تقليدًا تقنيًا، بل هي عملية معالجة تجري في الفضاء البنيوي بين المستعمِر والمستعمَر. تقوم المعالجة بصيانة علاقات المعرفة/ القوّة لنسَق السيطرة، إلا أن المادية المُعالَجة تؤثّر إلى حد كبير في تشكيل قناع المحاكاة باعتباره منتجًا اجتماعيًا من الممكن توزيعه بين المستعمَرين والمستعمِرين على حد سواء. وفي الحالة

التي ندرسها هنا، المادية هي اللغة العربية ومنتَجاتها، وبالتحديد النقد الأدبي حول حقل الأدب الفلسطيني في إسرائيل. في المبحث السابق من هذا الفصل، ادّعينا أن عمليات المعالجَة تجري من خلال محاور إطار سوميخ النظري الأربعة التي غرسها في غنايم، والتي بدوره طبّقها على أعمال أدبية فلسطينية، ووجّه منشوراته عنها إلى جمهور القرّاء الفلسطيني في إسرائيل. ويثار هنا السؤال الآتي: عندما نقرن بين هذه المحاور الأربعة، أي ملامح لموقع الوساطة بما هو موقع للمعالجة ستظهر لنا؟ ما هو الإطار النظري بعمله كوحدة مُعالجَة واحدة متكاملة؟ وهل تصلح كأنموذج تحليلي لجهاز القراءة/ الكتابة القهرية؟

قبل أن نقوم بترسيم ملامح موقع الوساطة نفسه، سنبدأ من خطوة استباقية ونصف ما لا يوجد فيه. والمقصود هنا: لمَ لا يظهر في النصّ النقدي في أعقاب المعالجة التي ينفّذها الإطار الأسلوبي – البنيوي الذي تطرّقنا إليه أعلاه؟ الغائب المركزي هو الرغبة في اللغة العربية كشيء مشتهى في أوساط المشتغلين بها. ترتقي مكانة اللغة العربية ومنتَجاتها في التاريخ الثقافي للشعوب العربية حد مكانة الأمّ الرمزية[235]. اللغة هي التي تُولد المعاني وتبني حضن الثقافة العربية الذي يوفّر الحماية والأمن لأبنائها. وهي، اللغة العربية، شيء يُشحن من جديد بطاقة ليبدانية في كل مفترق تغيير في الثقافة العربية. في حالة النظام الاستعماري الصهيوني، من الممكن الادّعاء أن في بنية موقع الوساطة هناك عملية من تخلّي الأمّ عن أبنائها، وإن كانت غير واعية لذلك؛ إذ إن المستعمِر يعرف اللغة العربية أكثر من زوجها وأبنائها. بل ثمّة ما هو أكثر من ذلك: المستعمِر ذاته، في لحظة تشكيله كمستعمِر، هو الذي يحدد طبيعة العلاقات بين اللغة العربية ومن يكبر في أحضانها. لا يمكن الفلسطينيين الذين يشغلون موقع الوساطة، بمن فيهم غنايم، أن يصبحوا واعين، بالمعنيَين النفسي – التحليلي والبنيوي، بهذه الدينامية وأن يعبّروا عنها. لذلك يُعبَّر عن هذه الرغبة الشديدة في اللغة العربية ومنتَجاتها في مواقع غير تابعة لـ «العربية»، مثل المحادثات الشخصية في الحياة اليومية. هذه رغبة في شحن جسد الأمّ التي تخلّت عن ابنها، حيث إن موقع الوساطة هو الإغلاق البنيوي لهذا التخلي. لذلك، فالملمح **الأوّل** لموقع الوساطة هو قفر عاطفي، يترجَم إلى احترام ورهبة من المستعمِر. لا يمكن الرغبة أن تكون صنفًا تحليليًا في إطار معرفة/ قوّة الوساطة.

أمّا الملمح **الثاني**، وهو مرتبط بغياب الرغبة من موقع الوساطة، فغياب قلق التأثّر بالمعنى الذي يتحدث عنه هارولد بلوم[236]. لدى معظم طلاب سوميخ، بمن فيهم غنايم نفسه، نجد محاولات متواصلة للتشبّه بصورة «الأب» سوميخ، في الأقل بالمستوى النصّي. وكلما كان هناك شَبَه أكبر لسوميخ، زادت قيمة النجاح. هذا النمط من العلاقات يذكّر بوصف عبد الله حمودة علاقات المعرفة/ القوّة في المجتمع المغربي بحسب نمط الشيخ والمريد، ووصف فيصل درّاج أيضًا لعلاقات السياسي والمثقّف في سياق الثقافة السياسية الفلسطينية، وتحديدًا في مؤسسات منظّمة التحرير الفلسطينية[237]. في كلتا الحالتين، العلاقات البنيوية لا تمكّن المريد والمثقّف من أصل ريفي من الوصول إلى إنتاج أطر معرفة/ قوّة نقدية من الممكن أن تغير العلاقات البنيوية بينهما وبين من يقف أعلى منهما في هرمية منظومة القوّة التي يعملون فيها. علاقات الرغبة هذه تبني الثبات في نمط القراءة/ الكتابة القهري في علاقاته بنمط القراءة/ الكتابة الفائض الصهيونية.

الملمح **الثالث** لموقع الوساطة هو الإطار النظري الذي يستخدمه غنايم لمعالجة موقع الوساطة في «العربية»، إطار يعمل كوحدة «نقية»، خالية من الشعوري والتاريخي في تَمَظهُراتها الأدبية المختلفة. فصل

الأدب عن الواقع هو الخطوة الأولى في عملية التنقية هذه، وتتقوّى هذه العملية وتُكرَّس عندما تجري الإزاحة من الانشغال بالمادة الشعورية والتاريخية إلى مادية اللغة بتمظهرها كنسق مستقل. فليست مادة اللغة نقية لوحدها؛ إذ إن قوانين النسق الأدبي نقية أيضًا. فالأنموذج الفني لـ «المودرنيزم»، يعرض من طريق التناصّ الإيروني. فالفكرة الأساسية هي أن على الأديب أن يطمح ليحقّق برحلته الإبداعية الانفصال عن الواقع الاجتماعي التاريخي، أي إن عليه الانفصال من الواقع عبر حِوار مع نصوص أخرى، ومع نصوص أخرى فحسب. وحدة المعالَجة هي جهاز منطقي رياضي، حد الطبيعي، جهاز موضوعي ليس فيه انحياز شعوري أو أيديولوجي. ولكن كما رأينا في ما سلف، في تطبيقه لوحدة المعالجة، المحوران الأوّلان – محور الفصل ومحور اللغة – عملا وَفق الأنموذج المرغوب، أمّا محورا النسق الأدبي والقيمة الفنية، ففشلا في العمل بناء على الأنموذج المرغوب فيه.

في موقع الوساطة توتُّر متضارب بنيوي مرتبط بالعلاقة العامّة بين المستعمِر والمستعمَر وتاريخه، وهذا أحد أسباب فشل محورَيِ النسق الأدبي والقيمة الفنية. موقع الوساطة هو في مكانة هي، في الأقل، ثانوية في النظام الاستعماري الصهيوني، أي كي يوجد على النظام أن يمكّن وجوده. لذلك، لا يستطيع أن يعمل كجهاز مستقل، وأبدًا لن يكون نسقًا بذاته. وفي كل محاولة منه للعمل بهذا الشكل، ستقوم أجهزة السيطرة والرقابة بمنعه وإرجاعه إلى موقعه كموقع وساطة داخل «العربية». وفي الوقت نفسه، رأس المال الرمزي من المعرفة/ القوّة الذي تراكم لدى العاملين في موقع الوساطة من الفلسطينيين، يسمح لهم بالتحرّر من القفص الحديد للوساطة، بفضل مميزات حرّية التنقّل وتنقيل رأس المال الرمزي ومميزاته الأخرى (راجع أنموذجَي محمود درويش وأنطون شمّاس)[238]. فأجهزة السيطرة والرقابة تعمل في هذا السياق بمستويين، فهي تصنع بنية شعورية من الولاء والتماهي مع موقع الوساطة، وتَحدّ من ملكية رأس المال الرمزي لإطار المعرفة/ القوّة، حيث لا يحدث تراكم يؤدي إلى إنتاج مستقل عن هذه الأجهزة. الفشل في المحورين، النسق الأدبي والقيمة الفنية، هو عارض لهذه الدينامية المتضاربة؛ ذلك أن المحورين، في المستوى الرمزي في الأقل، يشيران إلى حركة رأس المال الرمزي للعمل الإبداعي، ومن هنا أيضًا إلى رمزية المعرفة/ القوّة، خصوصًا ناقد ذات العمل الإبداعي.

الملمح **الرابع** لوحدة المعالجة في موقع الوساطة، هو المنطق الذي يفصل نشاطها عن المضمون الذي تعالجه. فعلى كل عمل أن ينفصل عن الواقع؛ وكل عمل مبني من مواد اللغة العربية فحسب؛ وكل عمل هو نسق أدبي. ولكل عمل أدبي حداثي قيمة فنية. هكذا، يموضَع كل مضمون من جديد بحسب علاقته مع موقع الوساطة، وَ«العربية» والنظام الاستعماري. وتذكّر شمولية التسجيل من جديد لكل حدث أدبي في إطار موقع الوساطة والنظم الواسعة الأخرى التي يعمل من خلالها بطبيعة القراءة/ الكتابة الفائضة الصهيونية. بكونه جسرًا بين الفائضة والقهرية، فإن موقع الوساطة، ووحدة المعالجة خاصته، فهو يعمل جزئيًا بحسب المنطق القهري في علاقاته مع جهاز الفائضة فوقه – في حالتنا، سوميخ والمؤسسة الأكاديمية الصهيونية الذي يقرأ/ يكتب من موقعه فيها – ويعمل بحسب منطق الفائضة بعلاقاته مع الأحداث الأدبية الفلسطينية التي تنتجها أقلام فلسطينيين في إسرائيل.

أمّا الملمح **الخامس**، فمرتبط بالقيمة التي تنتجها وحدة المعالجة وتوزّعها على الفلسطينيين الذين

يقرأون/ يكتبون من موضعهم في موقع الوساطة. لنبدأ بالتمييز بين القيمة المادية والقيمة الرمزية، على الرغم من الإشكالية في تمييز تحليلي كهذا. فمما لا شكّ فيه أن هناك قيمة مادية اقتصادية لموقع الوساطة، يوفّر شبكة أمان من الانتماء إلى طبقة وسطى متخيلة، غير حقيقية. لكن بكونها طبقة وسطى غير حقيقية، أي لا ملكية جماعية لها على وسائل الإنتاج الاقتصادية والاجتماعية، فإن ماديتها منزوعة من أي سياق، لذا فإن سلوكها يستحضر البرجوازية الصغيرة السائدة في دول العالم الثالث[239]. بعبارة أخرى، هم كمجموعة وسطاء يتصرّفون كتحوير على موظّف بيروقراطي صغير. عدم الأمان المادي – الطبقي يعاد إنتاجه في وحدة المعالجة على هيئة الصنمية («فتيش») المنسوبة إلى الأكاديميا والدرجات والألقاب التي تمنحها. ومن هنا، تبرز لدى هذه الفئة من الأكاديميين الفلسطينيين طقوسية تنسخ طقوس العبور، الزواج والموت، في المجتمع الفلسطيني البطركي إلى مجال الإعلان عن الرتبة الأكاديمية في المجال العامّ لموقع الوساطة.

بناء على هذه الملامح لموقع الوساطة، سنتناول السؤال عن نوع العودة والتموضع في «العربية» الذي يتطلبه هذا الموقع. فمن جانب، لا يبدو أن ثمّة في هذا الموقع تعبيرًا خطابيًا عن فقدان القدرة على الفقد، والرغبة في الشحن من جديد أزيحت إلى جسد الأمّ – اللغة العربية ومنتَجاتها – الذي سُرِق من أو تخلّى عن الابن. يرافق هذه الديناميةَ اختفاءٌ بنيوي لقلق التأثّر وإنشاء علاقة الشيخ – المريد التقليدية برداء أكاديمي حداثي. ومن الجانب الآخر، في موقع الوساطة مُلكية ثانوية على رأسمال رمزي من المعرفة/ القوّة يمكن تشغيله اجتماعيًا فحسب بالاعتماد على بنية النظام التحتية المادية المؤسساتية. ينبع من هذا أن موقع الوساطة لا يطالب بالعودة والتموضع كمالك لوسائل الإنتاج الرمزية كي يُعرِّف من جديد الجماعة الفلسطينية كصاحبة قدرة على الفقدان. وهو كذلك ليس موقعًا مؤسساتيًا صهيونيًا بشكله التقليدي الذي رأيناه في الفصل السابق. على الرغم من قبوله وضع «العربية» القائم كجزء من أجهزة النظام الصهيوني، فإنه بعكس مواقع أخرى، يشمل هذا القبول قبول النظام كمالك حصري لها؛ ذلك أن موقع الوساطة، مع رأسماله الرمزي من المعرفة/ القوّة، قائم على أرضية النظام الصهيوني المادية المؤسساتية فحسب.

المطالَبة بالملكية في النقد الأدبي كانت عملية متسارعة من التحديث الذي جرى على مسرح «العربية». ومتضمَّن هنا الافتراض بعدم المطالبة بوسائل إنتاج، أن الفلسطينيين لم ينضجوا بعد لامتلاكها. لكن الحداثة المرغوب فيها هي جزئية: حيث لا تستطيع أن تؤدي إلى ملكية حقيقية لوسائل الإنتاج وبناء جماعة، قومية أو حتّى أخرى. يشبه هذا الوضع مكانة المقاولين الفلسطينيين الثانوية في سوق البناء والإنشاءات الإسرائيلية. فهم ليسوا المبادرين المستثمرين أو المقاولين. وهم أيضًا، لا يستطيعون أن يكونوا أصحاب البيوت وساكنيها. هم مقاولون ثانويون ينفّذون الأعمال التي لا يريد المبادر المستثمر أو المقاول الرئيس القيام بها. هذه المقارنة تضيء لنا قضية ملكية وسائل الإنتاج الرمزية في موقع الوساطة. مثل المقاولين الثانويين الفلسطينيين في سوق البناء والإنشاءات الإسرائيلي، الأكاديميون الفلسطينيون هم أصحاب صنائع وفنيّون يعملون باللغة العربية ومنتَجاتها. في الموقع الذي يكونون فيه، لا يستطيعون أن يكونوا مهندسي أو معماريي وسائل الإنتاج الرمزية، وبالتأكيد لن يكونوا المبادرين إليها أو مالكيها.

موقع الوساطة ليس موقع قراءة/ كتابة بفعل ذاته، وحتى ليس بالمفهوم الذي طرحناه أعلاه للقراءة/ الكتابة القهرية، وذلك أنه يعمل وفق الفائض الصهيوني. فهو ينقل منطق عمل القراءة/ الكتابة القهرية عبر

أنموذج التحديث، لكن من دون أن يطالب بالعودة والتموضع كمالك لوسائل الإنتاج الرمزية. فهو مثل البرجوازية الصغيرة التي تقوم بعدد من الوظائف في قِطاع الخدمات التي تلبّي حاجات مالكي وسائل الإنتاج، وتشكّل علامة طبقية تميز بين الطبقة الوسطى والعمال حتى لا تختلط أفراد الطبقتين في ما بينهم. لذا، فإن موقع الوساطة مفصلي لعمل أجهزة الفائض وأجهزة القهر وتشغيلها، وبهذا فهو خارجي لهم: فهو ليس بفائض، كما أنه ليس بقهر، إنما يعمل كأنبوب يربط بين هذين الجهازين في النظام الاستعماري الصهيوني.

خلاصة

تناول هذا الفصل عمليات إنشاء موقع الوساطة في «العربية»، وحاولنا فيه أن نستخلص نوع العودة والتموضع الذي يطالب به الفلسطينيون في إسرائيل. الادّعاء المركزي هو أن ظهور موقع الوساطة جاء في أعقاب نضوج عمليات بنيوية في العلاقات بين جماعة الفلسطينيين وأجهزة النظام الصهيوني مرتبطة بحرب عام 1967. في أعقاب ذلك، مرّ النقد الأدبي في «العربية» بعمليات مكثّفة وسريعة من الأكدمة، شارك فيها وكلاء وأجهزة ومؤسسات حكومية ومهنية. حقل الأكاديميا الإسرائيلي شارك مشاركة فاعلة في إنشاء النقد الأدبي من جديد بهيئة معرفة/ قوّة أكاديمية تُغرَس في الأكاديميين الفلسطينيين الذين شاركوا في إقامة موقع الوساطة في «العربية»، وقرأوا وكتبوا من داخل هذا الموقع.

من مجموعة الباحثين الصهيونيين في الأكاديميا الإسرائيلية الذين أشرفوا على طلاب فلسطينيين، اخترنا أن نتمحور حول ساسون سوميخ، نظرًا إلى الوظيفة المركزية التي قام بها في عملية إنشاء «العربية» في الفترة التي تلت حرب عام 1967، وتحديدًا إنشاء موقع الوساطة. محمود غنايم هو أحد الأكاديميين الفلسطينيين البارزين من طلاب سوميخ. كل من سوميخ وغنايم كتب باللغة العربية، ووجّه جزءًا كبيرًا من كتاباته إلى جمهور القرّاء الفلسطيني. في هذا الفصل، تعقّبنا إصدارات سوميخ عن الأدب المصري واللغة العربية الحديثة، وإصدارات غنايم عن الأدب الفلسطيني. واستخلصنا الإطار النظري الذي استخدمه سوميخ عندما كتب لجمهور القرّاء الفلسطيني، والذي غرسه في طالبه محمود غنايم. هذا الإطار مكوَّن من أربعة محاور: أدب منفصل عن الواقع، واللغة هي مادة الأدب، والنسق الأدبي، والقيمة الفنية كقيمة عُليا. من تحليل مدوّنة كل من سوميخ وغنايم ومقارنتهما، يتبيّن أن الأخير طبّق على نحوٍ ناجح المحورين الأوّلين، مقارنة بأنموذج سوميخ، بينما فشل تكرارًا في تطبيق المحورين الآخَرين: النسق الأدبي والقيمة الفنية كقيمة عُليا. ادّعينا أن هذا الفشل يعبّر عن علاقات بنيوية يقف عليها موقع الوساطة في هرمية علاقات المعرفة/ القوّة في «العربية»، وعلاقات موقع الوساطة مع حقل الأكاديميا الإسرائيلية بمستوى البنية التحتية المادية المؤسساتية.

يعمل هذا الإطار النظري كوحدة معالجة للمعرفة/ القوّة التي تُنقَل عبر موقع الوساطة إلى جمهور القرّاء الفلسطيني في إسرائيل. ملامح هذه الوحدة هي: قمع وإقصاء الرغبة لشحن العربية كأمّ تبني الهُوية الجماعية؛ إلغاء قلق التأثّر وتثبيت علاقة الشيخ – المريد التقليدية برداء أكاديمي؛ مبدأ منطقي رياضي مزيف؛

فصل جهاز عمل الوحدة عن المضمون الذي تعالجه؛ تناقض بين صورة الطبقة الوسطى التي تنعكس في القيمة التي تنتجها الوحدة وتوزّعها على ساكنيها، وسلوكِها الذي هو أقرب إلى البرجوازية الصغيرة. هذه الملامح تبني نوعًا محددًا من العودة والتموضع في «العربية». موقع الوساطة يقبل ملكية النظام على وسائل الإنتاج الرمزية في «العربية»، ومن هنا يقبل أيضًا فقدان القدرة على الفقد كمعطى ثابت وينطلق للعمل بعد قبوله هذا. فموقع الوساطة يطالب بالتحديث عبر الأجهزة الصهيونية، كي يكون «مؤهّلًا» لامتلاك وسائل الإنتاج الرمزية في «العربية». لكن فحص الحداثة التي ينتجها هذا الموقع يبيّن أن هذه حداثة جزئية، حيث لا تمكّن ملكية وسائل الإنتاج الرمزية ذاتها. لذا، إن قناع المحاكاة الاستعماري الفلسطيني، وحدة المعالجة في موقع الوساطة، هو قفص حديد من علاقات المعرفة/ القوّة هذه، وهي لا تمكّن من حل التناقض الأساس في النظام الاستعماري، أي علاقات المستعمَر – المستعمِر.

لم يصمد موقع الوساطة، في الأقل لجزء من الفلسطينيين، في وجه امتحان التغييرات الاجتماعية - الاقتصادية التي ألمّت بوسائل الإنتاج المادية والرمزية في النظام الصهيوني منذ بداية تسعينيات القرن الماضي. وكان لاستكمال اندماج دولة إسرائيل في تقسيم العمل الجديد في الرأسمالية المتأخّرة، الذي تجّسد في علاقاتها مع الفلسطينيين كاستعمار متأخّر، تأثير في إحداثيات علاقات المعرفة/القوّة في علاقات المستعمَر - المستعمِر. هذه التغييرات أدّت إلى ظهور مواقع جديدة في «العربية»، وتبعًا لذلك تغيير طبيعة عملها، ما أدى إلى التقليل من أهمّية موقع الوساطة مع نهاية العَقد الأخير من القرن العشرين. في الفصل التالي، سنتعرّف إلى هذه المواقع الجديدة في «العربية»، وسنحلل عمليات إنشائها وسنستخلص منطق عملها.

---

(160) بشأن أكدَمة القضية الفلسطينية والفلسطينيين في الأكاديميا الإسرائيلية، يُنظر:

Baruch Kimmerling, «Ideology and Nation-Building: The Palestinians and their Meaning in Israeli Sociology,» American Sociological Review, vol. 57, no. 4 (August 1992), pp. 446-460.

(161) يُنظر مثلًا: عزمي بشارة، **العرب في إسرائيل: رؤية من الداخل**، ط 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000).

(162) حول العلاقة بين الحروب والحقل الثقافي في السياق الفلسطيني - الإسرائيلي، يُنظر:

Esmail Nashif, On the Palestinian Abstraction: Zohdy Qadry and the Geometrical Melody of Late Modernism (Haifa: Raya Publications, 2014).

(163) عطا الله منصور، **في ضوء جديد** (تل أبيب: قرني، 1966). (بالعبرية)

(164) حول مفهوم «الأدبية» (literarity)، يُنظر: Jacque Rancier, The Politics of Aesthetics, Gabriel Rockhill (trans.) (New York: Continuum, 2004), pp. 9-46.

(165) توفيق فياض، **المشوّهون** (حيفا: مكتبة كل شيء، 2008 [مطبعة الحكيم، 1964]).

(166) يُنظر، مثلًا: عيسى لوباني، «المشوهون لتوفيق فياض»، في: نبيه القاسم (محرر)، **دراسات في الأدب الفلسطيني المحلي** (عكا: دار الأسوار، 1987 [1964])، ص 34-37.

(167) عن جمهور القرّاء الفلسطيني في إسرائيل، يُنظر: عامي إلعاد بوسقيلية، **وطن يحارب، أرض مفقودة: ستة فصول في الأدب الفلسطيني الجديد** (أور يهودا: معريف، 2001)، ص 28-42. (بالعبرية)

(168) يُنظر، مثلًا: Ian Lustick, Arabs in the Jewish State: Israel's Control of a National Minority (Austin: University of Texas Press, 1980).

(169) عن دُور المعلمين العرب، يُنظر: أيمن إغبارية (محرر)، **تأهيل المعلمين في المجتمع الفلسطيني في إسرائيل: ممارسات مؤسساتية وسياسات تربوية** (تل أبيب: رسلينج، 2013). (بالعبرية)

(170) للتوسع في نمط الإنتاج الاستعماري، يُنظر: حسن حمدان [مهدي عامل]، **مقدمات نظرية** (بيروت: دار الفارابي، 1990)، ص 239-369.

(171) حول العلاقة بين العمل والوعي في السياق الفلسطيني، يُنظر: إسماعيل ناشف، «حول التواطؤ»، **جدل مدى**، مج 1، العدد 12 (شباط/فبراير 2012)، ص 1-10.

(172) بشأن جهاز التربية والتعليم العربي في إسرائيل كُتِب الكثير. معظم هذه الأبحاث يفحص إمكان «تحسين» جهاز التربية من دون أن يفحص المستوى البنيوي الخاصّ بها في النظام الصهيوني الاستعماري. يُنظر، مثلًا: Majid al-Haj, Education, Empowerment, and Control: The Case of the Arabs in Israel (Albany: State University of New York Press, 1995).

(173) بشأن تاريخ المحاكاة كموقع علاقات من نوع محدد، يُنظر: Gunter Gebauer and Christoph Wulf, Mimesis: Culture, Art, Society, Don Reneau (trans.) (Berkeley: University of California Press, 1995).

(174) للتوسع حول الرغبة في السياقات الاستعمارية، عمومًا، يُنظر: Robert Young, Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture, and Race (London: Routledge, 1995);

أما بخصوص الرغبة في السياق الاستعماري العربي، فيُنظر: Joseph Massad, Desiring Arabs (Chicago: University of Chicago Press, 2007).

(175) يُنظر: يمنى العيد، **في معرفة النص** (بيروت: دار الآداب، 1983).

للاطّلاع على موقف مختلف يتناول العلاقات بين الجنسانية واللغة والأدب، في السياق العربي، يُنظر: عبد الله الغذامي، **المرأة واللغة**، ط 2 (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1997).

(176) دوريت جوتسفيلد كتبت أطروحتها (جوتسفيلد، الأصابع) تحت إشراف محمود غنايم، ولها اليوم وظيفة رسمية في جامعة بار إيلان.

(177) كان سوميخ مدير المركز الأكاديمي الإسرائيلي في القاهرة بين عامي 1996 و1998.

(178) يُنظر: Sasson Somekh, The Changing Rhythm: A Study of Najib Mahfuz's Novels (Leiden: Brill, 1973);

بدوي هو من الباحثين المركزيين في الأدب العربي الحديث في العالم العربي وذلك الأنكلوفوني. يُنظر: M. M. Badawi, A Critical Introduction to Modern Arabic Poetry (Cambridge: Cambridge University Press, 1975).

(179) ساسون سوميخ، **أيام الهذيان: سير ذاتية، 1951–2000** (تل أبيب: هكيبوتس همؤحاد، 2008)، ص 97-98. (بالعبرية)

(180) عن جريدة **الأنباء**، يُنظر: Wang Yu & Hillel Cohen, «Marketing Israel to the Arabs: The Rise and fall of al-Anbaa Newspaper,» Israel Affairs, vol. 15, no. 2 (April 2009), pp. 190-210.

(181) ساسون سوميخ، «الأدب العربي والقارئ العبري»، **الشرق**، مج 3، العددان 1-2 (1972)، ص 49.

(182) المرجع نفسه، ص 56.

(183) اغتيل غسان كنفاني في بيروت في 8 تموز/يوليو 1972. عدد **الشرق** هو عدد حزيران/يونيو وتموز/يوليو 1972.

(184) عن النقد الأدبي الإسرائيلي وعلاقاته بالمشروع الصهيوني، يُنظر مثلًا: حنان حيفر، **القصة والقوم: قراءات نقدية في مؤسسة الأدب العبري** (تل أبيب: رسلينج، 2007). (بالعبرية)

يتسحاق لاؤور، **نحن نكتبك أيها الوطن: مقالات حول الأدب الإسرائيلي** (تل أبيب: هكيبوتس همؤحاد، 1995). (بالعبرية)

(185) سوميخ، **أيام الهذيان**، ص 132.

(186) المرجع نفسه، ص 136.

(187) ساسون سوميخ، **بغداد بالأمس** (تل أبيب: هكيبوتس همؤحاد، 2004)، ص 12-13. (بالعبرية)

(188) حول دُور النشر والمجلات في حقل الأدب الفلسطيني في إسرائيل في ذلك الوقت، يُنظر: بوسقيلية، ص 28-42.

(189) ساسون سوميخ، «العلاقات النصية في النظام الأدبي الواحد»، **الكرمل**، العدد 7 (1986)، ص 109-129.

(190) المرجع نفسه، ص 109-110.

(191) للاطّلاع على تاريخ هذه التيارات، والإشكاليات في ادعاءاتها النظرية، يُنظر:

Terence Hawkes, Structuralism and Semiotics (Berkeley: University of California Press, 1977).

(192) سوميخ، «العلاقات النصية في النظام الأدبي الواحد»، ص 110.

(193) ساسون سوميخ، **لغة القصة في أدب يوسف إدريس** (تل أبيب وعكا: جامعة تل أبيب ومكتبة ومطبعة سروجي، 1984).

(194) المرجع نفسه، ص 47.

(195) ساسون سوميخ، «الحركة والإيقاع في مارش الغروب»، **الشرق**، مج 2، العدد 8 (1972)، ص 5-9.

(196) المرجع نفسه، ص 8-9.

(197) يُنظر، مثلًا: ساسون سوميخ، «مسرح محمود تيمور: لغة الحوار في صياغتين»، في: ساسون سوميخ (محرر)، **أبحاث في اللغة والأسلوب** (تل أبيب: جامعة تل أبيب ودار النشر العربي، 1980)، ص 24-27.

(198) سوميخ، **لغة القصة في أدب يوسف إدريس**، ص 11-16.

(199) ساسون سوميخ، «نحو المعنى المركب»، في: ميشيل حداد، **تراكم: قصائد مختارة بترجمة عبرية** (تل أبيب: هكيبوتس همؤحاد، 1979)، ص 5-8. (بالعبرية)

(200) ساسون سوميخ، «صيغة الحداثة في شعر ميشيل حداد»، **الكرمل**، العدد 4 (1983)، ص 49-66.

(201) سوميخ، «نحو المعنى المركّب»، ص 26-27.

(202) فاروق مواسي، **في انتظار القطار** (نابلس: الجمعية التعاونية لعمال المطابع، 1971)؛ للاطّلاع على المقالتين عنه، يُنظر: ساسون سوميخ، «في انتظار القطار»، **الشرق**، مج 1، العدد 2 (1971)، ص 8؛ محمود غنايم، «التجارب العروضية في شعرنا الحر: ديوان في انتظار القطار لفاروق مواسي»، **الشرق**، مج 2، العدد 3 (1971)، ص 15-20.

(203) سوميخ، «في انتظار القطار».

(204) المرجع نفسه.

(205) غنايم، «التجارب العروضية في شعرنا الحر»، ص 15-16.

(206) محمود غنايم، «الموضوعات الاجتماعية في القصة القصيرة المحلية»، **الشرق**، مج 7، العددان 5 و7 (1977)، ص 9-23.

(207) المرجع نفسه، ص 9-10؛ (بالنسبة إلى مقالة موريه، يُنظر: شموئيل موريه، «الأدب في اللغة العربية في إسرائيل»، **هميزراح هحداش**، مج 9، العددان 1-2 (1958). (بالعبرية)

(208) المرجع نفسه، ص 12-18.

(209) محمود غنايم، «دراسات في القصة القصيرة المحلية»، **الشرق**، مج 9، العدد 4 (1979)، ص 17-41.

(210) شمعون بلاص، **الأدب العربي في ظل الحرب** (تل أبيب: عام عوفيد، 1978). (بالعبرية)

(211) محمود غنايم، **بين الرفض والالتزام: دراسة في شعر عبد الرحيم محمود** (القدس: أبو عرفة، 1980)، ص 5.

(212) محمود غنايم، **في مبنى النص: دراسة في رواية إميل حبيبي «الوقائع الغريبة في اختفاء سعيد أبي النحس المتشائل»** (جت: منشورات اليسار، 1987).

(213) المرجع نفسه، ص 11.

(214) المرجع نفسه.

(215) المرجع نفسه.

(216) محمود غنايم، **المدار الصعب: رحلة القصة القصيرة الفلسطينية في إسرائيل** (حيفا: الكرمل وجامعة حيفا، 1995).

(217) محمود عباسي، **تطور الرواية والقصة القصيرة في الأدب العربي في إسرائيل، 1948-1976**، ترجمة حسين حمزة (حيفا: مكتبة كل شيء، 1998)؛ بلاص، **الأدب العربي في ظل الحرب**؛ بوسقيلية، **وطن يحارب، أرض مفقودة**.

(218) غنايم، **المدار الصعب**.

(219) عبد المحسن طه بدر هو من طلائعيي دراسة الأدب العربي الحديث على أساس علمي حديث. كتابه **تطوّر الرواية العربية الحديثة بمصر** أصبح حجر الأساس في دراسة الأدبين المصري والعربي عمومًا. خرّج طه كثيرًا من الطلاب العرب من مجتمعات مختلفة، وطبّق هؤلاء أنموذجه على آداب عربية حديثة متعددة. يُنظر: عبد المحسن طه بدر، **تطور الرواية العربية الحديثة في مصر، 1870-1938** (القاهرة: دار المعارف، 1963).

(220) غنايم، **المدار الصعب**، ص 61-105.

(221) المرجع نفسه، ص 109-147.

(222) المرجع نفسه، ص 151-83.

(223) غنايم، في مبنى النص، ص 28.

(224) المرجع نفسه، ص 81.

(225) المرجع نفسه، ص 110.

(226) كلمة «فشل» لا تُستخدم هنا بمفهوم الحكم الأخلاقي، إنما كمفترق خطابي في مدوّنة غنايم. في كتابه الذي يتناول الأدب العربي الحديث، غير الفلسطيني، الذي يعتمد على أطروحته، من الممكن ملاحظة أن التحليل النسقي يطبَّق بوضوح ونجاح، يُنظر: محمود غنايم، **تيار الوعي في الرواية العربية الحديثة: دراسة أسلوبية** (بيروت: درا الجيل، 1992).

(227) غنايم، **بين الرفض والالتزام**.

(228) غنايم، **في مبنى النص**.

(229) المرجع نفسه، ص 139-140.

(230) بدر، **تطور الرواية العربية الحديثة في مصر**.

(231) إميل حبيبي، **سرايا بنت الغول: خرافية** (بيروت: دار رياض الريس، 1992).

(232) غنايم، **المدار الصعب**، ص 249-257.

(233) المرجع نفسه، ص 257.

(234) المرجع نفسه، ص 271-272.

(235) كانت اللغة العربية موضوع الكثير من الأعمال الأدبية، حداثية وأخرى، وهي عامة تمثّل من طريق شخصية العشيقة. لا يتّسع المجال هنا للإسهاب في هذا الموضوع، ونكتفي بالإشارة إلى أن وظائف العشيقة والأم يجري في المعتاد تبديل بعضها ببعض.

(236) يتحدث بلوم عن العلاقات بين أجيال الشعراء، وعن الطريقة التي تصوغ بها هذه العلاقات عملية التشكيل الشعري. وعلى الرغم من أنه يتمحور في الشعراء، فإننا نستطيع تطبيق إطاره النظري على مجالات إبداعية أخرى، بما يشمل النقد الأدبي والعمل الأكاديمي. يُنظر: Harold Bloom, The Anxiety of Influence: A theory of Poetry, 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, 1997).

(237) فيصل دراج، **بؤس الثقافة في المؤسسة الفلسطينية** (بيروت: دار الآداب، 1996)؛

Abdellah Hammoudi, Master and Disciple: The Cultural Foundation of Moroccan Authoritarianism (Chicago: University of Chicago Press, 1997).

(238) ترك محمود درويش وأنطون شماس النظام الاستعماري في مراحل مشابهة من حياتهما الإبداعية (بداية نضج المشروع الإبداعي). وعلى الرغم من الاختلافات في الأسلوب والانتماء الفكري، فمما لا شكّ فيه أنهما يتشاطران الموقف ذاته تجاه علاقة إبداعاتهما بموقع الوساطة الذي سجنهما النظام الاستعماري الصهيوني فيه.

(239) عن البرجوازية الصغيرة في مصر، مثلًا، يُنظر: Mahmoud Hussein, Class Conflict in Egypt, 1945-1970, Alfred Ehrenfeld and Michel Chirman (trans.) (New York: Monthly Review Press, 1973).

الفصل الرابع
تحرير الإجراء
«العربية» في أيدي الخبراء الفلسطينيين

جرت في العَقدين الأخيرين تغيرات عميقة في العلاقات بين النظام الصهيوني وجماعة الفلسطينيين المواطنين في إسرائيل. بعض هذه التغيرات مرتبط بعمليات اجتماعية – اقتصادية عميقة في النظام الصهيوني، وهي تعبير عن عمليات أوسع بمستوى العولمة[240]. وجزء آخر منها، مرتبط مباشرة بالعلاقات بين النظام الصهيوني والفلسطينيين، تحديدًا مجموعة الفلسطينيين ذوي المواطنة الإسرائيلية[241]. أثّر كل من هذين المستويين من التغييرات في الآخر، ما أدى إلى تقوية جوانب محددة وتكثيفها وإضعاف جوانب أخرى وتنحيتها. كان من الجوانب التي جرت تقويتها، إعادةُ تشكيل مجتمع مدني فلسطيني ومَأسسته في المجال العام الإسرائيلي[242]. ومما لا شكّ فيه أن هناك مجتمعًا مدنيًّا فلسطينيًّا كان قائمًا قبل ذلك، لكن في العقدين الأخيرين شهد نهضة غير مسبوقة، حيث تمأسس بحسب الشروط الاجتماعية – الاقتصادية الجديدة التي لم تكن قائمة حتى ذلك الحين. وكانت إحدى القضايا المركزية في المجتمع المدني الفلسطيني في إسرائيل هي مداخلاته بشأن مبنى المجال العام وحدوده. وفي هذا السياق، فإن غالبية مؤسسات المجتمع المدني تناولت مكانة اللغة العربية ومنتَجاتها في المجال العام الإسرائيلي، ومن هنا فقد تدخّلت مباشرة في «العربية».

أحد التعبيرات البارزة للعلاقة بين العولمة في إسرائيل والتغييرات المحلية عند الفلسطينيين في إسرائيل هو صعود، كمي ونوعي، لمنظّمات المجتمع المدني في المجال المدني العام الفلسطيني. المجتمع المدني (Civil Society) كان قائمًا من قبل وله تعبيرات مختلفة، إلا أنه تركّز حول بؤرتين: العمل الحزبي والحكومي، ونشاط على خلفية المؤسسات الدينية المسيحية والإسلامية. فالانتماء الحزبي والعلاقة بالسلطة والانتماء الديني، ثلاثتها حددت المجال المدني الذي سينشط فيه الفلسطيني، كما طبيعة هذا النشاط. إضافة إلى ذلك، كانت مواقع النشاط هذه خاضعة مباشرة للحزب والسلطة والمؤسسات الدينية من الناحية المادية، ومن الناحية الفكرية أيضًا. المواقع التقليدية في «العربية»، مثل موقع الوساطة وموقع الخبراء المستشرقين وموقع العاملين في **الجديد**، عبّروا جزئيًا عن المجال المدني. التغيير الأبرز هو تحرّر هذا المجال من سيطرة أحزاب السلطة والمؤسسات الدينية المباشرة، حيث بدأ بعض القوى الفاعلة فيه مفاوضته على قاعدة جديدة. القاعدة الاقتصادية – الاجتماعية لذلك كانت عمليات الخصخصة واللامركزية في الدولة، وسيطرة قوى السوق على مجالات أوسع في الإنتاج الاجتماعي المادي والرمزي على السواء.

أخذت عمليات العولمة التي بدأت منذ سبعينيات القرن الماضي، تسميات مختلفة. وسنستخدم في وصفها هنا مفردة الرأسمالية المتأخّرة، وللعلاقة بين النظام الصهيوني ومجموعة الفلسطينيين المواطنين في إسرائيل، سنستخدم المفردة الموازية الاستعمار المتأخّر[243]. وأثّرت هذه العمليات في المجال المدني الفلسطيني من جانبين، في الأقل: **الأول** هو أن حركة رأس المال العالمية حسمت صراعها مع أنموذج دولة – القومية وحدوده وأنظمته التي فرضها عليها[244]. الجانب **الثاني** هو تطوّر الخطاب النيوليبرالي المهني الذي ينظّم المجال المدني والممارسات الممكنة فيه[245]. وفي سياق الفلسطينيين في إسرائيل، تقاطعت هذه التطوّرات مع أفول الأيديولوجيا الوطنية الفلسطينية وطرائق العمل الجماعية التي كانت سائدة في الفترة السابقة، أساسًا السياسة المبنية على الأحزاب. وفي الوقت ذاته، ونتيجة عمليات أَكدَمة قوّة العمل الفلسطينية في إسرائيل، بدأت طبقة واسعة من أصحاب المهن الأكاديمية بتثبيت مكانتها، حيث مكّنهم جسد المعرفة/

القوّة الذي يمتلكونه من تذويت الخطاب النيوليبرالي المهني الجديد. في هذا المفترق، بدأت تنمو مؤسسات المجتمع المدني الفلسطينية، وارتبطت بحركة رأس المال العالمية المخصصة لهذا النوع من المؤسسات. وأدت مَهنَنة (Professionalization) تناول الجماعية الفلسطينية في إسرائيل في المجال العام إلى تغيرات في إدراك هذه الجماعة وفهمها ذاتها، وإلى بناء نوع جديد من الذاتية الفلسطينية في أوساط الفلسطينيين في إسرائيل. وعرّفت أشكال الجماعية والذاتية الجديدة هذه مكانة اللغة العربية ومنتَجاتها من جديد، وبنت طرائق جديدة للانشباك مع بنية «العربية»، وطرائق عمل المواقع فيها، وحاولت خرق حدود الحلبة البنيوية. وكي نوضح مدى عمق هذه العمليات التي مرّت بها «العربية»، سنحلل بداية الجماعةَ والذات الفلسطينيتين الجديدتين.

غالبية القاعدة الاقتصادية - الاجتماعية للفلسطينيين الذين يعملون في المجال المدني الجديد هي رأسمال رمزي متنقّل، وتعليم جامعي غير مرتبط بسياق إنتاجي محدد، أو من الممكن ترجمته بسهولة إلى خطاب مهني نيوليبرالي مُعَولَم. إن قدرة العاملين في هذا المجال على الحركة والتنقّل بعلاقاتهم مع وسائل الإنتاج الرمزية وملكيتها، أدت إلى تطوُّرَين مهمين في أوساطهم كفئة جديدة. **الأوّل**: تطوّر لديهم خطاب نقدي تجاه النظام الصهيوني، ليس على أساس وطني فحسب، إنما بخصوص القيم الكونية للإنسان وحقوقه، والجماعة وحقوقها[246]. **الثاني**: تطوّر لديهم خطاب نقدي تجاه مفاهيم ورؤى وممارسات وعلاقات المؤسسات الفلسطينية في إسرائيل، التي عملت انطلاقًا من قاعدتها في الفترة السابقة، أي من طريق الوطنية الفلسطينية في صيغتها المحلية، و/أو من طريق موقع الوساطة بين النظام والفلسطينيين الذين تحت سيطرته. واستُحضِر الإرث الوطني الفلسطيني في إطار صوغ جديد للذاكرة الجمعية (على سبيل المثال: المدوّنة الأدبية والشعرية والرموز النضالية). وفي مقابل ذلك، مُحِيت من ذاكرة هذه الفئة مفاهيم ورؤى وممارسات وأحداث اشتُقّت من موقع الوساطة بين المستعمِر والمستعمَر.

ما مكّن ديناميات الذاكرة الجماعية هذه، محوًا وتقوية، هو مَأسسة إجراء محدد خاص بمؤسسات المجتمع المدني. منطق عمل هذا الإجراء هو منطق مهني قانوني: الذات التي تُفَعِّل هذا الخطاب، وتلك التي يُفَعّلها، تُعَرّفان بحسب مهنتَيهما وبحسب مكانتَيهما القانونيتين[247]. من هنا، فإن خطاب الفلسطينيين المدني في إسرائيل بنى من جديد الجماعة خاصتهم كأقلية (فلسطينية) أصلانية، وهي كيان له مكانة قانونية معترف بها في خطاب حقوق الإنسان، من دون خرق لأي من قواعد النظام الاستعماري المتأخّر. وكي تجري ترجمة الهُوية الوطنية الفلسطينية (الجماعية والفردية) لخطاب مهني قانوني، كان يجب أن تُعَرَّف من جديد مركّبات الانتماء، ومن ضمنها الذاكرة الجماعية وطبيعة عملها. للذات الجماعية وتلك الفردية هنا حقّ للغة خاصة بهما. بينما في الفترة السابقة، «الوطنية»، لم يكن للجماعة حقّ مهني قانوني للغة: اللغة كانت جزءًا عضويًا من الجماعة وتتجسد في الذات الفردية. هكذا، فإن كانت الجماعة مكانة قانونية، والفرد هو صاحب مهنة مختص في قانونية هذه المكانة، فإن تعريف الجماعة والفرد هي مسألة إجرائية بحت. ومن الممكن تسمية هذا الإجراء بأسماء مختلفة - حقوق؛ مكانة؛ قانون؛ أخلاق - لكن يبقى مبدأ عمله واحدًا[248]. إن معظم مسارات العودة والتموضع في «العربية»، عبر قبولها باعتبارها الحلبة الجماعية الرئيسة و/أو عبر محاولة خرق حدودها، يعمل بحسب مبدأ مهني قانوني يُعَبَّر عنه بخطاب إجرائي. على سبيل المثال، في العلامات

والإشارات واللافتات في المجال العام الإسرائيلي، تنتشر أخطاء في كتابة الكلمات العربية؛ تصحيح الخطأ فيها تقوم به إجرائيًا لجنة تحدد ما يُكتب، حيث يجري ضم خبير مهني في اللغة العربية إليها. في هذا الفصل، سنحاول فحص منطق عمل مسار عودة وتموضع الموقع الإجرائي في «العربية» على تعابيره المختلفة.

إذا بدا من أول وهلة أن المبدأ الإجرائي محصور في مؤسسات المجتمع المدني لدى الفلسطينيين في إسرائيل فحسب، فإن مستويات واقع «العربية» تشير إلى وضع مركّب أكثر من ذلك. لاحقًا، في هذا الفصل، سندّعي أن في أعقاب صعود المنطق الإجرائي تطوّر جهاز القراءة/ الكتابة الفائضة الصهيونية من قراءة/ كتابة الأحداث أو سلاسل من الأحداث التي تحصل في إطار النظام الصهيوني لقراءة/ كتابة فائضة لمجالات اجتماعية كاملة. في الفترة التي تحت البحث هنا، ظهرت ممارسات جديدة للقراءة/ الكتابة الفائضة التي تُعرِّف مجالًا كاملًا بحسب علاقته مع الصهيونية، على عكس الممارسات السابقة التي كانت تُعرِّف حدثًا عينيًا بحسب علاقته بها. المثال الأبرز هنا هو سَن قانون المؤسسة العليا للغة العربية (2007). فمجمع اللغة العربية مسؤول عن مجال هو مجال اللغة العربية، وهو غير مرتبط بحدث في اللغة العربية ومنتَجاتها الذي يتطلب قراءة/ كتابة فائضة. والمنطق الإجرائي لمجمع اللغة العربية هو قراءة/ كتابة فائضة مجالية. مجمع اللغة العربية يقرأ العربية ويكتبها كصورة ظل للعبرية.

من نظرة أولية في أبعاد هذه التطوّرات على «العربية»، يبدو أن أنواع المواقع فيها راوحت بين موقع الوساطة المتطوّرة والموقع الوطني الإعلاني الذي يحاول الانفصال عن القفص الجدلي لعلاقة المستعمَر بالمستعمِر. القاعدة المهنية القانونية ومنطقها الإجرائي هما البنية التي تقف عليها هذه المواقع، أو – توخّيًا للدقة – هي التي تمكّنها. فموقع الوساطة المتطوّرة، مجمع اللغة العربية، يُترجِم معرفة أكاديمية لمهنية قابلة للتوزيع على يد مؤسسة قانونية تدّعي احتكارًا مهنيًا على اللغة العربية ومنتَجاتها. ويبدو أن المطالَبة بالاحتكار المهني على أساس قانوني لا يحصل في القاعدة المادية المؤسساتية فحسب، بل يتعداها إلى تنظيم نوع التدخُّل في جسد اللغة العربية ومنتَجاتها ذاتها. أما في القطب الآخر، فنجد أن الموقع الوطني الإعلاني يطالب باحتكار جوهر الجماعية لجماعة الفلسطينيين؛ العربية هي جزء من هذا الجوهر ويجب تطهيرها من العبرية وتحريرها من حلبة «العربية».

تشمل المواقع بين هذين القطبين مواقع الفترات السابقة، بعد أن جرى ترتيبها بحسب الخطاب المهني القانوني ومنطقه الإجرائي. بعض أصحاب الوظائف الذين كانوا في مواقع مفتاحية في «العربية»، مثل محمود غنايم وساسون سوميخ، استمرّ في هذه الفترة وفي ممارسة أدوار مركزية فيها أيضًا. في النشاطات النصية والعامة لممثّلي المواقع المختلفة من هذه الفترة، سنجد طبقات من فترات سابقة، لكن ظهورها الاجتماعي الآن يجري بحسب روح الفترة الجديدة.

سنحاول أن نمثّل هذا التنوّع في المواقع أفقيًا وعموديًا من خلال التركيز على ثلاثة مواقع مركزية في «العربية»: الموقع **الأوّل** هو الجمعيات الفلسطينية التي تعمل في أوساط الفلسطينيين في إسرائيل. وسنفحص موقف هذه الجمعيات تجاه «العربية» من خلال تحليل وثائق رؤيوية نشرتها في محاولة منها لترتّب من جديد علاقة الفلسطينيين بدولة إسرائيل[249]. الموقع **الثاني** هو مجمع اللغة العربية الذي أقيم في عام 2007 بناء

على قانون إسرائيلي بهذا الخصوص. سنفحص مدوّنة **المَجمع** كي نفهم طبيعة نشاطه في «العربية»، التي تنبع من موقع الوساطة البنيوي خاصته. أما الموقع **الثالث**، فهو جمعية الثقافة العربية التي تدمج المنطق المهني القانوني مع المطالبة الأساسية بتمثيل الجماعة الفلسطينية، وهي تطالب بذلك بادعاء أن مهنيتها تمكّنها من فهم أعمق لهذه الجماعة. سنفحص نشاط الجمعية في موضوع اللغة العربية ومنتَجاتها، التي هي في حقيقتها محاولة لتعريف «العربية» من جديد، وبهذا مطالبة بملكية متجددة عليها.

بناء على ذلك، ما سنقوم به في هذا الفصل هو رسم للتطوّرات في حلبة «العربية» في العقدين الأخيرين. ندّعي أن عمليات مهمة بالمستوى العالمي، وتشمل تمأسس طريقة عمل الرأسمالية المتأخّرة، وتطوّرات في العلاقات المركّبة بين جماعة الفلسطينيين والنظام الصهيوني، أدّت إلى تغيير طبيعة عمل «العربية» وبنيتها كحلبة. القاعدة المهنية القانونية، والاختصاص ومنطقها الإجرائي، أصبحت المبدأ الناظم للفعاليات النصية والعامة في «العربية». هكذا، تشكّلت مواقع جديدة في «العربية»، سنفحصها، والعلاقات بينها، مركّزين على ثلاثة مفصلية وتمثيلية منها. ويبدو أن المواقع المختلفة تشترك بميزة أساسية، هي الانتقال من العمل على أحداث منفردة، إلى العمل على مجالات كاملة في «العربية». وهنا يثار السؤال بشأن كيفية فهمنا القراءة/ الكتابة الفائضة الصهيونية والقراءة/ الكتابة القهرية الفلسطينية كمبادئ ناظمة عُليا (أي نسقية) للنظام الصهيوني، خصوصًا حلبة «العربية» في لحظتها المتأخّرة.

أولًا: وثائق رؤيوية: حول اللغة كحقّ

ترى وثائق التصوّر الرؤيوي الفلسطينيين المواطنين في إسرائيل أقلية قومية لها مكانة قانونية، أساسًا، بعلاقتهم مع دولة إسرائيل. وتعطيهم مكانتهم القانونية كمجموعة «أصلانية» حقوقًا أساسية كونية، وأحد هذه الحقوق هو الحقّ في اللغة العربية ومنتَجاتها، إلا أن هذه الوثائق لا تفصل معنى هذا الحقّ. لذا، سنحاول هنا الوقوف على طبيعته من خلال تحليل وثائق التصوّر الرؤيوي ودراسة التفسيرات التي نشرها بعض المشاركين في كتابتها.

نُشِرَت وثائق التصوُّر الرؤيوي في أعقاب التغييرات التي حصلت في العلاقة بين النظام الصهيوني والفلسطينيين في إسرائيل على خلفية أحداث تشرين الأول/ أكتوبر 2000 والانتفاضة الثانية، وهي فترة تميزت بمواجهات عنيفة جدًا وقاسية[250]. وتشكّلت هذه الوثائق في إطار المحاولات لقَنوَنة المواجهة المباشرة والعنيفة لآفاق أخرى، وذلك من أجهزة الدولة والفلسطينيين. نجحت هذه المحاولات في تأجيل المواجهة المباشرة، إلا أن التغييرات في العلاقات كانت حتمية. وصدرت أربع وثائق: **وثيقة حيفا**، التي صدرت في عام 2007 عن **مدى الكرمل** (المركز العربي للدراسات الاجتماعية التطبيقية)؛ **الدستور الديمقراطي** التي صدرت في العام نفسه عن **عدالة** (المركز القانوني لحقوق الأقلية العربية في إسرائيل)؛ **دستور متساوٍ للجميع** التي صدرت في عام 2006 عن مركز **مساواة** لحقوق المواطنين العرب في إسرائيل؛ **وثيقة التصوّر** المستقبلي **للعرب الفلسطينيين في إسرائيل** التي صدرت في العام نفسه عن **اللجنة القطرية لرؤساء السلطات المحلية العربية في إسرائيل** بمبادرة شوقي خطيب الذي كان يرأس **لجنة المتابعة العليا**

للجماهير العربية في إسرائيل.

في هذا المبحث من الفصل، سنتمحور حول **وثيقة حيفا والدستور الديمقراطي**؛ ذلك أن **دستور متساوٍ للجميع** كتبها مؤلف واحد (يوسف جبارين)، و**التصوّر المستقبلي** هو في الحقيقة تجميع لتلخيصات أبحاث بشأن مجالات الحياة المختلفة، أجراها باحثون فلسطينيون بطلب من رئيس اللجنة القطرية لرؤساء السلطات المحلية. في المقابل، **وثيقة حيفا** و**الدستور الديمقراطي** هي نصوص جماعية، تبلورت على مرّ بضعة أعوام قبل أن تأخذ صيغتها النهائية، وهنا تكمن أهميتها لموضوع اللغة العربية ومنتَجاتها في أوساط الفلسطينيين في إسرائيل.

1 - وثيقة حيفا

بادرت إلى **وثيقة حيفا** في عام 2002، مجموعة من الأكاديميين الفلسطينيين الذين نشأوا في الفضاء الأكاديمي الإسرائيلي، وكان لمعظمهم وظيفة جامعية رسمية في الأكاديميا[251]. وإلى جانب عملهم في الأكاديميا منذ تسعينيات القرن الماضي، بادر أعضاء هذه المجموعة إلى إقامة جمعيات تعمل في الأبحاث التطبيقية، محاولين بذلك تأسيس قاعدة معرفية بديلة للمعرفة التي تنتجها الأكاديميا الإسرائيلية عن الفلسطينيين[252]. آنذاك، شرعت هذه الجمعيات بمحاولات للحصول على ميزانيات من مصادر غير إسرائيلية، واكتساب تشكيلات خطابية عالمية، خصوصًا منظّمات المجتمع المدني حول حقوق الإنسان والجماعة، التي كان جزء منها ترجمة وتفسيرًا للمعرفة التي اكتُسِبَت في الأكاديميا الإسرائيلية. الخطاب العالمي وصل إلى هذه المجموعة مع أنواع معرفة/ قوّة لم تكن في منالها في سياق الأكاديميا الإسرائيلية. وعلى وجه التحديد، تجب الإشارة إلى الخطاب عن الاستعمار وما بعد الاستعمار والأصلانية وتحالف الجنوبيين. هذا الرعيل من الأكاديميين الفلسطينيين حاول دمج جسد المعرفة/القوّة، لتشكيل خطاب أصلاني فلسطيني محصور بجماعة الفلسطينيين في إسرائيل[253]. على الرغم من البنية الشعورية الجماعية، لم يكتسب معظم هؤلاء الأكاديميين تشكيلات خطابية للمعرفة/ القوّة التي تطوّرت في الحركة الوطنية الفلسطينية وفي الفكر العربي المعاصر، في الأقل ليس في الفترة المشمولة في البحث هنا[254]. هذه التركيبة من المعرفة/ القوّة تبرز بالمستوى النصي والسردي **لوثيقة حيفا**، كما في مقالات بادر إليها داعموها[255].

تحاول الوثيقة أن تعرِّف حدود جماعة الفلسطينيين في إسرائيل بعلاقاتهم مع ذاتهم كجماعة، وبمجموعات اجتماعية وقومية أخرى. وتتطرّق إلى أربعة مجالات رئيسة[256]: **الأوّل** هو قضايا اجتماعية داخلية مثل البنية الأبوية والطائفية ومكانة المرأة. و**الثاني** هو العلاقة بين المواطنين الفلسطينيين ودولة إسرائيل كما يجري التعبير عنها في مكانة الأقلية القومية، وفي طابع الدولة اليهودي وتاريخ العلاقات بها. والمجال **الثالث** هو علاقة هؤلاء الفلسطينيين بسائر أجزاء الشعب الفلسطيني والأمة العربية، العلاقة التي يُعبَّر عنها بعلاقة الانتماء والثقافة المشتركة والنشاط الاقتصادي وغيرها. المجال **الرابع** هو الهُوية الوطنية: كون هذه الجماعة من الفلسطينيين جزءًا من القومية العربية والفلسطينية، وتقوية هذه الهُوية، وإعادة كتابة الهُوية الوطنية تحت الحكم الإسرائيلي. ويتطرّق نص الوثيقة ثلاث مرّات إلى اللغة العربية، تطرّقًا مباشرًا، أما

التطرّق غير المباشر فنراه في أن علاقة النص باللغة العربية منسوجة على امتداد الوثيقة وعمقها. نبدأ بالتطرّق المباشر إلى العربية: «تقوم هُوّيتنا الوطنية على القيم والحضارة الإنسانية، وعلى اللغة والثقافة العربيتين، وعلى الذاكرة الجماعية المستمَدة من تاريخنا الفلسطيني والعربي والحضارتين، العربية والإسلامية، وتتنامى عبر التواصل الحي والتفاعل مع هذه المقوّمات، وتتغذّى باستمرار من علاقاتنا بأرضنا ووطننا...»[257].

اللغة العربية هنا هي مركّب من الهُوية الوطنية، وذُكرت رأسًا بعد القيم والحضارة الإنسانيتين. وهي تابعة للثقافة العربية، لكن منفصلة عنها، ويشدد عليها هنا حد أنها تساوي تقريبًا مكانة الثقافة العربية. في هذه الدينامية من بناء الهُوية الوطنية، كما جاء في الاقتباس أعلاه، ثمة دوائر عدة من الهُوية: الإنسانية؛ الفلسطينية؛ العربية؛ الإسلامية. تتطرّق دوائر الهُوية كلها إلى الماضي وإلى الذاكرة الجمعية، حيث تقيم علاقات تفاعلية في ما بينها لتتيح نوعًا من النموّ والتطوّر. ويبدو أن هذا الأنموذج من الهُوية مبني على اللغة العربية التي تحافظ في داخلها على الماضي والحاضر، وتمكّن من النموّ في اتجاه المستقبل[258]. اللغة، إذًا، ليست مجرّد مركّب في الهُوية، إنما هي الأنموذج الذي بحسبه تُبنى الهُوية الوطنية. ومن هنا، فأهميتها أكبر بكثير من دوائر الهُوية الفلسطينية، والعربية والإسلامية.

تبني الوثيقة جسورًا في التقاطعات التي فصلت بها أجهزة النظام الصهيوني العلاقة بين الفلسطينيين والتاريخ والحضارة العربية الإسلامية. إلا أنها تقبل أنموذج دولة القومية، ومكانة اللغة القومية فيه كفضاء – زمن مُؤسس لهذه الهُوية. إضافة إلى ذلك، يبدو أن كاتبي الوثيقة يقصدون اللغة العربية الفصحى، ولا يتطرّقون إلى مكانة اللهجات الفلسطينية في عملية بناء الهُوية الوطنية. إلى حد بعيد، نرى أنهم يبدلون، جزئيًا، الأنموذج القومي الصهيوني بالأنموذج القومي العربي العلماني بشأن مكانة اللغة العربية.

المرّة الثانية التي تتطرّق فيها **وثيقة حيفا** مباشرة إلى اللغة العربية هي في سياق النقاش بشأن طبيعة تأثير الاحتلال الصهيوني في هذه الجماعة من الفلسطينيين، حيث تقترح طرائق لمواجهة هذا التأثير. اللغة العربية هنا تصبح مصدر قوّة، حيث من الممكن العودة إليها في مواجهة النظام الصهيوني بهدف البقاء في الوطن والحفاظ عليه: «ورغم انتكاس مشروعنا الوطني وانقطاعنا الجزئي، منذ النكبة، عن سائر أبناء شعبنا الفلسطيني وأمتنا العربية، ورغم محاولات تجهيلنا بتاريخنا الفلسطيني والعربي، وشرذمتنا إلى مجموعات طائفية، واختزال هُويتنا إلى هُوية 'عربية إسرائيلية' مُشوَّهة، فإننا لم نَألُ جهدًا في الحفاظ على هُويتنا الفلسطينية وكرامتنا الوطنية، وفي تعزيزهما. وفي هذا، نجددُ تمسّكنا بانتمائنا إلى وطننا وشعبنا الفلسطيني وأمتنا العربية، **لغة** وتاريخًا وحضارة، ونؤكّدُ على حقّنا في البقاء في وطننا والحفاظ عليه»[259].

الهُوية «العربية الإسرائيلية» هي نتيجة عمليات القمع والاضطهاد الاستعمارية التي تعمل على عزل هذه الجماعة من الفلسطينيين عن سائر المجتمعين الفلسطيني والعربي. هذه الهُوية تشمل بداخلها (أو – توخّيًا للدقّة – تفرض من داخلها) تاريخًا ولغة وثقافة محددة، وهذه – بحسب وجهة نظر الوثيقة – تشوّه الهُوية الجماعية للفلسطينيين في إسرائيل. وعلى الرغم من فشل تنفيذ مشروع وطني فلسطيني، فإن هذه الجماعة ترفض عمليات القمع وتلتصق بانتمائها إلى الوطن والأمة العربية؛ التصاقها مبني على التاريخ واللغة والثقافة، حيث الافتراض الأساس أن هذه مفاصل أساسية في الهُوية. لذا، تستخدمها في مقاومتها عمليات

التشويه التي يبادر إليها النظام بناء على مصالحه[260]. وتقترح **الوثيقة** حلًا للوضع القائم ينبع مباشرة من هذه المرحلة من تاريخ العلاقات بين الفلسطينيين والنظام الاستعماري: تغيير مكانة الفلسطينيين، من مجموعة من الأفراد الذين يطلبون مساواة مدنية، إلى اعتراف مؤسساتي بهم كأقلية قومية لها حقوق جماعية قومية ومدنية. وتعرض الوثيقة هذه الحقوق، وأحد مطالبها هو أن تكون للغة العربية مكانة متساوية مع اللغة العبرية في الدولة التي سيجري تصحيحها: «إن حل الدولة الديمقراطية المؤسسة على المساواة بين المجموعتين القوميتين – اليهود الإسرائيليين والفلسطينيين – هو الحل الذي يضمن حقوق المجموعتين على نحو عادلٍ ومتساوٍ. ويحتّم ذلك تغييرَ المبنى الدستوري، وتغييرَ تعريف دولة إسرائيل من دولة يهودية إلى دولة ديمقراطية تتأسس على المساواة القومية والمدنية بين المجموعتين القوميتين وإرساء أسس العدالة والمساواة بين كافّة مواطنيها وسكّانها. ويعني ذلك، فعليًا، إلغاءَ جميع القوانين التي تُميز، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، على أساس قومي أو إثني أو ديني، وعلى رأسها قوانين الهجرة والمواطَنة، وسن قوانين ترتكز على مبادئ العدل والمساواة ومنع التمييز، وتطبيق المساواة بين **اللغتين العربية** و**العبرية كلغتين رسميتين متساويتَي المكانة في البلاد**، وتأمين مبدأ التعددية الثقافية لجميع المجموعات، والمشاركة الفعلية للأقلية الفلسطينية في الحكم وفي اتّخاذ القرارات، وتأمين حقّ الفيتو في جميع الأمور التي تمس بمكانة وحقوق المواطنين الفلسطينيين في إسرائيل، وضمان حقّهم في إدارة ثقافية مستقلة، تكفل حقّهم في وضع سياسات شؤونهم الثقافية والتعليمية وإدارتها وصياغة مضامينها [...] هذه المبادئ تكفل حقّ تقرير مصيرنا كأقلية وطن»[261].

الحل المقترح للصراع الأساس يعتمد على مبدأ مهني قانوني، ومنطقه الإجرائي الذي وضعه أكاديميون مهنيون درَسوا المجموعتين القوميتين وصاغوه. وبما أن هناك مجموعتين قوميتين بوضع غير متساوٍ، فالحل هو مساواة على أساس قومي. القوم جسم له مكانة قانونية تعطي أعضاءه مجموعة من الحقوق التي يجب تحقيقها نظريًا في الأقل بمستوى سَن القوانين. لكل قوم، من طبيعة تعريفه بحسب كاتبي الوثيقة، لغة، ويحقّ له ترسيخ حقّه هذا في القانون، كما استعمالها وحضورها في المجال العام. ويثار هنا السؤال بشأن معنى القانون الذي يحدد أن مكانة اللغة العربية متساوية مع مكانة اللغة العبرية. اللافت في صياغة الوثيقة هو نفي القوانين التي تميز بين المجموعتين وترسيخ فكرة القوانين المبنية على المساواة، والتطبيق يبدأ بتأمين مكانة اللغة العربية كلغة رسمية في فضاء الدولة. يعدد كُتّاب الوثيقة مجالات أخرى، فضلًا عن اللغة العربية، يجب أن تؤمن المساواة فيها: التعددية الثقافية؛ المشاركة في الحكم واتّخاذ القرارات؛ الحقّ بالحكم الذاتي الثقافي. هذه المجالات وطريقة صوغ المطالب بشأنها هي مؤشّرات على سيادة القوم، والكُتّاب يستنتجون أن هذه المبادئ ستكفل تقرير المصير للفلسطينيين في إسرائيل.

إذا نحّينا جانبًا لحظة القضية الإشكالية بشأن تجزئة حقّ تقرير مصير شعب إلى المجموعات المختلفة التي تركّبه، فاللغة العربية هنا هي مؤشّر على سيادة سياسية[262]. وفي الإمكان فحص هذا الفهم بطرائق عدة. فعلى قاعدة أيديولوجية دولة القومية الكلاسيكية، من الممكن الادّعاء أن اللغة العربية هي عنصر من عناصر الهُوية الجماعية الوطنية الفلسطينية، لذلك فإن استحضارها كاستحضار الجماعة ذاتها ككيان ذي سيادة سياسية، بمنطق الجزء الذي يمثّل الكل؛ أو من الممكن الادّعاء أن للغة العربية مكانة خاصة في سياق الهُوية

الوطنية، وأنها أهم من سائر العناصر التي تُركّب هذه الهُوية؛ ذلك أن اللغة العربية ليست مرتبطة بالهُوية الفلسطينية فحسب، إنما هي جزء من هذه الوطنية، بما هي جزء من القومية العربية وتجسّد التراث الإسلامي الأوسع. مكانة اللغة العربية في القومية العربية والحضارة الإسلامية تموضعها كمؤشّر على السيادة السياسية. في مقابل ذلك، من الممكن الادّعاء أن استعمال اللغة العربية ومكانتها السيادية نابعان من نقص لا من كونها العمود الفقري في بنية الهُوية العربية والفلسطينية. نتج هذا النقص من الانقطاع التاريخي الذي فرضه النظام الصهيوني على هذه الفئة من الفلسطينيين، عن الثقافة العربية الحديثة وعن سائر المجتمع الفلسطيني. من هنا، فإن الإعلاء من شأن اللغة العربية، العلامة الأبرز لعروبة متخيّلة، هو حقيقة جسر للعبور من فوق هذا النقص الناتج من الانقطاع المستمرّ حتى اليوم بوصفه نتيجة ممارسات النظام الصهيوني المختلفة.

يُمكّن مسار العودة والتموضع الذي تشكّله **وثيقة حيفا** من المحافظة على مبنى أجهزة دولة القومية القائم، حيث يعمل التقسيم الداخلي للمؤسسات والمبدأ الناظم لها على أساس مشاركة الجماعتين «القوميتين» في الحكم. ستصبح اللغة العربية ومنتَجاتها موقعًا مُؤسسًا للهُوية الوطنية الفلسطينية وتقوم بالوظائف ذاتها التي تقوم بها «العربية»، إلا أن النتيجة لن تكون «عربيًا إسرائيليًا»، إنما فلسطينيًا مواطنًا له حقوق مساوية للمواطن اليهودي في الدولة. مما لا شكّ فيه أن هذا تغيير في مضامين «العربية»، لكن ليس ثمة تغيير في العلاقات بين اللغة العربية والفلسطينيين والدولة. فكما في بنية «العربية»، هنا أيضًا ستشكّل اللغة العربية الهُوية الوطنية، وإن بدت غير مرتبطة بالنظام الصهيوني، وستوفّر الدولة الموقع البنيوي لعمليات إنشاء هذه الهُوية على أساس اللغة.

2 – الدستور الديمقراطي

«عدالة» (المركز القانوني لحقوق الأقلية العربية في إسرائيل)، جمعية غير ربحية، أُسس في عام 1996 ووضع نصب عينيه تحسين مكانة الفلسطينيين مواطني إسرائيل القانونية وحماية حقوقهم الفردية والجماعية، وتمثيل الفلسطينيين في الأراضي التي احتُلت في عام 1967 في مرافعاتهم القضائية أمام أجهزة الاحتلال الإسرائيلي. منذ أن أُسس «عدالة»، عمل على قضية مكانة اللغة العربية في المجال العام في إسرائيل، ورفع قضايا عدة ذات طابع تمثيلي، هي عبارة عن مطالبة السلطات الحكومية والسلطات المحلية وبعض الشركات الخاصة، بإعطاء العربية مكانة مساوية للعبرية في منشوراتهم في المجال العام. يفهم «عدالة» اللغة العربية باعتبارها مؤشّرًا على وجود الفلسطينيين في إسرائيل كأقلية قومية في وطنها. على سبيل المثال، رفع «عدالة» قضية ضد المدن «المختلطة»، مطالبة إيّاها بوضع لافتات في الشوارع باللغة العربية[263]؛ إذا اهتمت البلديات بأن تكون هناك لافتات ثنائية اللغة، العبرية والعربية، على نحوٍ متساوٍ، عند ذاك سيشعر معظم الفلسطينيين بأنهم شركاء في المجال العام. هذا النوع من النشاط القانوني يشير إلى أن «عدالة» يقبل مبنى أجهزة النظام القائم، ويحاول أن يُعرِّفه من جديد عبر حضور متساوٍ لمؤشّرات هُوية الفلسطينيين الجماعية في إسرائيل.

اللافت في خطاب «عدالة» القانوني هو الدمج الخطابي بين القانون الإسرائيلي والخطاب القانوني العالمي الذي يعتمد على وثائق دولية، وعلى حالات أخرى من الصراعات القومية والثقافية واللغوية[264]. في ما يبدو، الهدف هنا من الدمج هو تدعيم المساواة في الخطاب القانوني الإسرائيلي، وإثراؤه بالإنجازات القانونية من حالات مشابهة. وثيقة «عدالة» الرؤيوية، **الدستور الديمقراطي،** تقع ضمن هذه الخطوط العامة[265].

في آذار/ مارس 2007، بعد عامين من العمل الجماعي، نشر «عدالة» **الدستور الديمقراطي** كاقتراح دستور لدولة إسرائيل. يحافظ الاقتراح على مبادئ نظام الحكم الإسرائيلي ومؤسساته – الكنيست (البرلمان) والحكومة والنظام القضائي – بشكلها القائم، ولا يطلب تغيير أجهزة سلطة دولة القومية. ويصبّ الاقتراح جلّ اهتمامه في تقسيم الحكم بين اليهود الإسرائيليين ومَن يسمّيهم «العرب» في إسرائيل. «العرب»، في الاقتراح، ليسوا أقلية قومية في المستوى الفيدرالي المتخيل، إنما أقلية لغوية ثقافية. هكذا يصف الأمرَ مروان دويري، رئيس إدارة «عدالة»، في كلمته التمهيدية للدستور: «في السنة العاشرة لتأسيسه يصدر مركز «عدالة» «الدستور الديمقراطي» كاقتراح لدستور دولة إسرائيل على أساس دولة ديمقراطية ثنائية اللغة ومتعددة الثقافات. اعتمد هذا الدستور المقترَح على المبادئ الكونية والمواثيق الدولية بخصوص حقوق الإنسان وتجربة الشعوب ودساتير دول ديمقراطية مختلفة»[266].

الصياغة «دولة ديمقراطية ثنائية اللغة ومتعددة الثقافات» هي مركزية في اقتراح الدستور، وتُستعمل كتشكيل خطابي ضابط لِما سيأتي به، كما لِما يغيب منه. المفاجئ هنا هو استعمال «ثنائية اللغة» عوضًا عن ثنائية القومية، المصطلح السائد في أوساط الأكاديميين والمثقّفين الفلسطينيين الذين تُشكّل مجموعة «عدالة» جزءًا مركزيًا وناشطًا فيها (منهم حسن جبارين مدير عدالة). لذلك، فإن عدم استعمال «ثنائية القومية» مقصود وعلينا تتبُّع أسبابه، في الأقل في المستوى النصي. تمثّل اللغتان، العربية والعبرية، الشعب الفلسطيني والشعب اليهودي، حيث يصبح وجودهما في المجال العام، كوجود الشعب ذاته. بعد أن نعرض الدستور نفسه، سنحاول فحص السؤال بشأن شحن اللغة بمعانٍ سيادية، كبديل موقّت عن الشعب، أو كبديل ثابت.

هناك أربعة أبواب في الدستور، يتناول كل منها مجالًا مضامينيًا خاصًّا به. الباب **الأول** يتضمن المقدمة التي تعرض إعلان نوايا مبنيًّا على السياقين التاريخي والقانوني ورؤية لحل الصراع. الباب **الثاني** يتناول أسس الحكم والنظام، والباب **الثالث** يحدد الحرّيات والحقوق. أما الباب **الرابع،** فيعرض التحديدات في حال اقتراح تغيير الدستور أو جزء منه. في كل باب هناك تفسير للمنطق القانوني للصياغات التي يتضمنها، وإشارة إلى المواثيق والمبادئ القومية والدولية التي اعتمد عليها كاتبو الاقتراح. في المقدمة، اللغة العربية هي الميزة التي تعرّف الدولة الديمقراطية. وفي سائر الأبواب، اللغة العربية واللغة العبرية هما المعيار الذي يُقاس بحسبه مدى معقولية نشاطات الدولة وقانونيتها. تُستخدم اللغتان للدفاع عن حقوق أصحابهما، لكن في الوقت ذاته تُنسب إليهما سلطة سيادية تسمح بالتدخّل في الحرّيات والحقوق الأساسية لمواطني الدولة «العرب» واليهود، على السواء. هاتان الصفتان، الميزة المُعرِّفة والمعيار الإجرائي، تتطلّبان منا انشباكًا تحليليًا مختلفًا عما عرضناه حتى الآن.

نبدأ بالمقدمة لنفحص وظيفة اللغة كميزة مُعَرِّفة للدولة. في بداية الباب، يوضّح الكتّاب موقفهم

ويؤصلونه في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان من عام 1948، وفي مبادئ كونية أخرى[267]. ويقارنون بين وضع العرب الفلسطينيين في إسرائيل وهذه المبادئ، كي يبرزوا تاريخ القمع والمصادرة التي مرّوا بها منذ عام 1948، ليصلوا إلى النتيجة أن هذه الجماعة من الفلسطينيين هي «أقلية وطن»: «... فإن الدستور المقترَح هذا ينص على أن حقوق الأقلية العربية الأساسية تشمل، في ما تشمل، ما يلي: إعادة أراضيها وأملاكها وفقًا لمبدأ العدل التصحيحي، وشراكة ناجعة في اتّخاذ القرارات، وإحقاق حقّها في الحكم الذاتي الثقافي، والاعتراف باللغة العربية لغة رسمية في دولة إسرائيل [...] بَيدَ أن تطبيق هذه الحقوق يظل مَنوطًا بوجود مجتمع تسوده العدالة والمساواة. من هذا المنطلق، ينص الدستور المقترَح هذا على لزوم ضمان وتوفير الحقوق الاقتصادية والاجتماعية لجميع السكّان وخاصة المحتاجين منهم»[268].

في عملية جرد الحقوق الأساسية للأقلية العربية في دولة إسرائيل تُذكَر لغته، اللغة العربية، كلغة رسمية. وتعتمد فكرة الاعتراف بلغة الأقلية العربية حقًا أساسيًا على إعلان الأمم المتّحدة لعام 1992 بشأن الأقليات القومية والإثنية والدينية واللغوية[269]. في الخطاب الوطني الفلسطيني (الذي تطوّر عند منظّمة التحرير الفلسطينية وعند الأحزاب السياسية في إسرائيل) وفي خطاب الوحدة العربية، اللغة العربية هي جزء من جوهر الهُوية، ولا يُفهم الاعتراف على أنه حقّ أساس لأنها قبلية أصلًا. فهم الاعتراف كحقّ هو نتاج علاقات القوّة القائمة اليوم في النظام الصهيوني. وشرط تطبيق هذه الحقوق الأساسية في شكل مجتمع مبني على المساواة هو نوع من التمهيد للفِقرة التي تلخّص المقدمة، والتي تقترح حلًا واضحًا ومباشرًا لعلاقات الفلسطينيين بدولة إسرائيل: «في دولة لا تسيطر وتحتل شعبًا آخر وقائمة على المساواة التامة بين سكّانها كافة وجميع مجموعاتها، يحترم المواطنون اليهود والعرب حقوق بعضهم بعضًا بالحياة بسلام وكرامة، ويكونون موحّدين في اعترافهم واحترامهم للاختلاف القائم بينهم وبين جميع المجموعات الأخرى في **دولة ديمقراطية ثنائية اللغة ومتعددة الثقافات**»[270].

هذا تعريف عن طريق السلب: إنهاء الصراع سيؤدي إلى احترام متبادل في المستويات الأساسية المختلفة بين العرب واليهود. الدولة هي الضامن لتحقيق هذه الرؤية، وعليها أن تكون دولة ديمقراطية، وأن تتعامل مع مواطنيها على قدم المساواة، وهؤلاء يمثّلون عن طريق لغتهم وثقافتهم. الدولة، على أجهزتها المختلفة، تعمل بحسب منطق سيادي يُنفَّذ بالمستوى الإجرائي القانوني، وتجب ترجمة اللغة والثقافة إلى ممارسات تُشتقّ من هذا المنطق. يقترح الدستور طريقة عملية لهذه الترجمة في الباب الثاني منه، تحت عنوان «أسس نظام الحكم». في المادة 17 («دولة ثنائية اللغة») هناك تفصيل عملي لِما تعنيه مسألة ثنائية اللغة:

«دولة ثنائية اللغة

17. أ. العبرية والعربية هما اللغتان الرسميتان في الدولة، وتحظيان بمكانة متساوية في كل وظائف ومعاملات السلطتين التشريعية والتنفيذية.

ب. تصبح البلاغات الرسمية، بما في ذلك القوانين والأوامر واللوائح، نافذة عند إصدارها وطباعتها ونشرها في آن واحد في كلتا اللغتين الرسميتين.

ت. تَصدر وتُطبع وتُنشر قرارات المحكمة العليا والمحاكم المركزية ومحاكم الاستئناف الأخرى في كلتا

اللغتين فورًا حال اتّخاذها.

ث. يحقّ لكل مُتقاضٍ أن يستعمل إحدى اللغتين الرسميتين أمام الهيئات القضائية وَفقًا لاختياره، كما يحقّ له أن تتوفّر له كاملُ الخدمات باللغة التي اختارها مثل الترجمة الفورية للجلسات وللبرتوكولات وللمستندات وللقرارات والأحكام.

ج. تستعمل السلطات المحلية المختلطة في كل وظائفها ومعاملاتها اللغتين الرسميتين وبشكل متساوٍ.

ح. تقام مؤسسات تعليم، بما في ذلك مؤسسات التعليم العالي، باللغة العبرية وباللغة العربية على السواء؛ ويحقّ لكل شخص أن يختار التعلم في مؤسسة تعليمية يتم فيها التدريس بواحدة من اللغتين الرسميتين.

خ. تُسَن قوانين لتحديد ترتيبات لضمان مكانة ملائمة ومتساوية لكلتا اللغتين الرسميتين في وسائل الإعلام الإلكترونية القُطرية»[271].

حصر الجوانب الإجرائية الدستورية للغة للأجهزة التي تجسد سيادة الدولة يعطي اللغة مكانة سيادية، وفي الوقت ذاته يصبغ الحكم بطابع ديمقراطي. هنا علينا الانتباه إلى أن الصياغة لا تتطرّق إلا إلى حضور اللغات. الصياغة المطلبية تخص حضورًا ثنائي اللغة على أرضية المساواة. هذا التأطير الثنائي اللغة لا يتعامل مع جسد اللغة ذاتها وللمعاني المنسوبة إليه، أو لحضوره كمؤشّر سيادي في دولة إسرائيل، عدا ما يبدو أنه مساواة بين اللغتين من حقيقة وجودهما. في اللحظة التي فيها تخضع اللغة للمنطق السيادي الإجرائي، تتوقّف عن كونها لغة بالمعنى الذي استعملناه حتى الآن، وتصبح رمزًا سياديًا فحسب[272]. هذا التوتّر ينبع من إزاحة اللغة العربية من الثقافة العربية إلى مكانة رمزية تدل على الكل. بعبارة أخرى، إقصاء الشعب من مكانته السيادية وتبديله باللغة العربية حيّد هذه الأخيرة مما كانت عليه، وعرّفها من جديد كرمز.

بنية **الدستور الديمقراطي** السردية قائمة على المقارنة بين المبادئ الدولية لحقوق الفرد والجماعة والوضع القائم في النظام الصهيوني وموقفه تجاه الفلسطينيين الذين تحت سلطته. فإن كانت القيم الكونية هي نقطة الانطلاق، فإن تاريخ أعمال النظام القمعية يمنع هذه الأقلية القومية من تحقيق ذاتها باحترام، وهو ما يؤدي إلى الاستنتاج أن على طبيعة هذه العلاقات بين القوميتين أن تتغير. ويرى مقترح **الدستور الديمقراطي** أنه يجب الحفاظ على دولة إسرائيل ومبنى الحكم فيها، لكن عوضًا عن أن تكون محصورة في مجموعة قومية واحدة، فهو يقترح أن تُضَم إليها مجموعة قومية ثانية، أي الأقلية العربية بحسب مفردات المقترح، لتشاركها الحكم بالتساوي. ولا يستخدم الدستور مصطلح «ثنائية القومية»، بل اختار كاتبوها مصطلح «ثنائية اللغة». وبغضّ النظر عن الأسباب الخارج نصية لهذا الاختيار[273]، فإن أبعاده على مكانة اللغة العربية تحويلية؛ إذ إن ترجمة ثنائية اللغة إلى المستوى العملي، الإجرائي القانوني، تضع العربية في موقع الرمز. الرمز هو طريقة من تأمل التاريخ كعملية إنتاج مادي وإنتاج رمزي، والفصل بين النوعين من الإنتاج نابع من إزاحة الصراع الاستعماري غير القابل للحل (في لحظة تاريخية معطاة) إلى الخطاب المهني القانوني ومنطقه الإجرائي. هذا الخطاب، عندما يُعيد من جديد ترتيب المواد التاريخية للصراع، وفي حالتنا مواد «العربية»، اختزل التناقض إلى إجراء إداري. لكن التوتّر الناجم عن هذه العملية يتطلب تعويضًا، وهذه وظيفة الرمز؛ جوهر مثالي،

مقدس تقريبًا، لكن من دون أي وكالة تاريخية حقيقية.

تعكس وثائق التصوُّر الرؤيوية التغييرات التي مرّت بها علاقات الفلسطينيين بالنظام الصهيوني منذ بداية تسعينيات القرن الماضي، وفي الوقت ذاته تحاول أن تعيد صوغ هذه العلاقات. بعض من هذه العمليات يعبّر عن عمليات عالمية تتطلب مستوى ماديًا – مؤسساتيًا على قاعدة مهنية قانونية ذات منطق إجرائي، منطق يتمظهر في شكل جمعية كمنظّمة مجتمع مدني. في أعقاب هذا المنطق الإجرائي، تشكّلت فجوة بين ما يبدو بالمستوى الإعلاني – تحقيق الجماعية الفلسطينية في إطار دولة إسرائيل التي مرّت بتغيير – والإطارِ المفاهيمي النصي للرؤية ومكانة اللغة العربية فيها. فعندما تقترح **وثيقة حيفا** العودة والتموضع التي تعرّف «العربية» من جديد كجهاز إنتاج الهُوية الوطنية الفلسطينية، فهي تحافظ على وظيفة «العربية»، وذلك على الرغم من أنها تغير من مضمونها. **الدستور الديمقراطي**، من جانبه، جعل اللغة العربية رمزًا يبدو من أول وهلة أنه يعطي السيادة للأقلية القومية العربية، لكن بكونه رمزًا لا يستطيع التدخّل في «العربية» وأن يعيد تنظيمها كموقع لإنتاج الهُوية الوطنية على غرار **وثيقة حيفا**. لذلك، تقترح هاتان الوثيقتان مسار عودة وتموضُع في «العربية» يحافظ على هذه الأخيرة، بالمستوى الوظائفي، كما بمستوى تحويل اللغة العربية إلى رمز. موقف هذه الوثائق من «العربية» يرى هذه المجموعة من الفلسطينيين كجسد له لغة، وبحسبها يجب فحص علاقات اللغة العربية مع أجهزة الدولة السيادية، وعلى وجه التحديد مكانتها القانونية والدستورية، لكن لا حاجة إلى فحص جسد اللغة ذاته.

ثانيًا: عصر المَجمع اللغوي «العربية» كإجراء

مقارنة بكاتبي الوثائق المنقطعين عن مادية اللغة العربية، من المفترَض أن العاملين في مجمع اللغة العربية يعرفون جيدًا مادية اللغة العربية ومنتَجاتها. ويُطرح السؤال: كيف بنَوا مسار عودتهم وتمَوضُعهم داخل «العربية» كمجال كامل يطالبون بأن يكون لهم احتكار مهني قانوني عليه؟

من المتعارَف عليه ربطُ عملية إقامة مَجامع اللغة في البلاد التي كانت تقع تحت استعمار دول القومية الغربية بعملية التحرّر من الاستعمار، وإعادة إنتاجه بأشكال أخرى، وهو ما بادرت إليه حركات التحرُّر الوطنية. وعلى الرغم من ذلك، فإن التمييز الحاد بين الإدارة الاستعمارية ومؤسسي المَجامع اللغوية لدى الشعوب المستعمَرة، يبدو أنه لم يكن بهذه الحدّة والوضوح في عمليات إنشائها التاريخية. وإذا وضعنا جانبًا على نحوٍ موقّتٍ قضية أن القومية ذاتها اشتقاق من المشروع الاستعماري الأوروبي[274]، ففي حالات كثيرة من الاستعمار، نلاحظ أن أنموذج الشعب/ اللغة المعياري جرى التفكير فيه وتطويره في مؤسسات المعرفة/ القوّة في متروبوليتان الدولة المستعمِرة، ليجري من ثَم «استيراده» إلى الفضاء المستعمَر كي تتبنّاه مجموعات اجتماعية مختلفة من المستعمَرين. من هنا، نحن نرى عددًا من «الخبراء» من الدولة المستعمِرة يشارك في مَجامع اللغة في المجتمعات المستعمَرة، كمستشارين «للغة المتجددة»، وأصحاب مناصب إدارية منوّعة.

في الحالة الفلسطينية، نجد كثيرًا من هذه المميزات لهذا التاريخ المركّب، لكن نجد أيضًا عناصر كثيرة أخرى لا تُذكَر في الحالات التي جرى بحثها أكاديميًا. ويبدو أن أكثر الحالات شبهًا بالحالة الفلسطينية هي حالة مَجمع اللغة العربية في القاهرة. فمنذ الاحتلال البريطاني لمصر في عام 1882، قام موظّفون بريطانيون، ممن عملوا في الإدارة الاستعمارية في مصر، بالتدخّل على نحوٍ ناشط ومثابر، ومكثّف أحيانًا، في قضايا اللغة في المجتمع المصري[275]. وكما المَجمع في القاهرة، فمجمع اللغة العربية في إسرائيل نما على خلفية علاقات المعرفة/ القوّة في سياق علاقات استعمارية، حيث إن تدخّل المستعمِر في لغة المستعمَر هو جزء مركزي من إدارة المستعمَرين وإعادة صوغهم، وبهذا أيضًا هو جزء من إدارة المستعمِرين وصوغهم. والسؤال هنا هو بشأن نوع العودة والتموضع في «العربية» الذي يمكّنه أو يلزمه المَجمع، وما هو موقعه البنيوي فيها.

1 - إطار كرونولوجي: الأحداث التأسيسية

قبل أن نبدأ بتحليل بناء المَجمع، نريد بداية أن نعرض الإطار الزمني لعملية البناء؛ ذلك كي نعطي نقطة بداية، ذات طابع مرجعي، للعلاقات المركّبة بين المَجمع و«العربية». بهذه الطريقة من العرض، سنستطيع لاحقًا تحليل منتَجات المَجمع النصية والعامة من نظرة شمولية أكثر.

سبقت سَن قانون مَجمع اللغة العربية مبادراتٌ وتجمعات شبه مؤسساتية عامة. كانت أولاها في المجال العام رسالة بادر إليها ثلاثة باحثين في اللغة العربية - فاروق مواسي وفهد أبو خضرة وإلياس عطا الله - ونشروها كبيان في مجلة **الجديد** في عدد تشرين الأول/ أكتوبر 1989[276]. في هذا البيان الموجَّه إلى جمهور القرّاء، يعلن كاتبوه عن إقامة تجمع يرمي إلى تطوير اللغة العربية في أوساط الفلسطينيين في إسرائيل بناء على التطوّرات الاجتماعية والثقافية والحداثية. بشأن هذه المبادرة تجمع عدد من الأكاديميين والباحثين والأدباء والمربّين، في بداية تسعينيات القرن الماضي، وبدأوا يأخذون دعمًا من قسم الثقافة العربية في وزارة التربية الذي كان يرأسه إذّاك موفّق خوري. في هذه المرحلة، بدأت المجموعة بالعمل من خلال جمعية «البيت المسيحي» في حيفا، لتستطيع أن تدير شؤونها المالية بصورة رسمية. ومن ثَم، بدأت بعملية التسجيل كجمعية لدى مسؤول تسجيل الجمعيات الإسرائيلي[277]. وبموازاة هذه العمليات، وفي إطار الدينامية ذاتها التي حدثت في «العربية»، بادرت خولة السعدي التي كانت مديرة قسم تخطيط وتطوير مناهج التعليم في «الوسط العربي» في وزارة التربية، إلى إقامة «اللجنة العليا لشؤون اللغة العربية»، حيث كان أعضاؤها من المجموعة ذاتها التي تبلورت مع نشر البيان في **الجديد**. كان هدف «اللجنة العليا» إيجاد ترجمة معيارية لقوائم كلمات عبرية أرسلها مترجمون مهنيون عملوا على ترجمة كتب التدريس من العبرية إلى العربية في وزارة التربية الإسرائيلية، وفي أطر أخرى[278]. عمل هذه المجموعة في اللجنة العليا أبرز الحاجة إلى وجود مَجمع للغة العربية لدى الفلسطينيين في إسرائيل على نحوٍ أكثر حدة.

مع تسجيل الجمعية بصورة قانونية رسمية، ودعم دائرة الثقافة العربية، وُلدت فكرة إقامة المَجمع، وبدأت تأخذ شكلًا واضح المعالم إلى حد ما. النشاط العام الأوّل لمجمع اللغة العربية في هيئته هذه كان عبارة عن مؤتمر تناول قضايا اللغة العربية المختلفة ذات العلاقة بعملية تحديثها في السياق الفلسطيني في إسرائيل.

عملت هذه الجمعية كمجمع لغاية سَن قانون المؤسسة العليا للغة العربية في عام 2007. سمح تعيين غالب مجادلة بمنصب وزير الثقافة والرياضة في حكومة أولمرت دعمًا مؤسساتيًا مهمًا للمَجمع. وعمل مجادلة قبل تعيينه وزيرًا، بالتعاون مع أعضاء المَجمع، على صوغ اقتراح قانون في شأن مَجمع اللغة العربية، يشبه القانون الذي يحدد مكانة مَجمع اللغة العبرية. كما ذكرنا، سُنّ القانون في عام 2007، ومنذ ذلك الحين والمَجمع يعمل بموجب قانون يلزم الدولة بتمويله تمويلًا مباشرًا. لغاية سَن القانون، عملت مجموعة المَجمع معًا، على الرغم من الاختلافات في الآراء والمواقف، إلا أن المَأسَسة الرسمية أدت إلى صراعات قوى تعكس قوى اجتماعية وسياسية حقيقية في أوساط الفلسطينيين. وكانت هناك بؤرتان لهذه الصراعات: من سيدير المَجمع؟ وأين سيكون مبناه؟ (في أعقاب حسم أمر البؤرة الثانية بإقامته في مدينة حيفا، أقامت كلية القاسمي مجمعًا لغويًا خاصًّا بها).

على مدار نحو عقدين، في الفترة الواقعة بين عامي 1989 و2007، مرّ مجمع اللغة العربية بعمليات تنظيم ومَأسَسة إلى أن أصبح مؤسسة دولة تعمل بموجب قانون رسمي. أشكال التنظيم المختلفة هذه تعبّر عن مواقع مختلفة داخل «العربية»، وتوجد هنا دينامية بين المواقع التي كانت على طرفَي نقيض حتى أواسط ثمانينيات القرن الماضي، حيث شرعت تتقارب في ما بينها. ثمة أكاديميون وأدباء ومثقّفون، ممن كانوا في موقع ما في السابق، أخذوا يبدلون مواقعهم ويعبّرون عن مواقف المواقع الأخرى. ويشير التقارب بين المواقع المختلفة إلى نهاية عهد وبداية فترة جديدة. كما أن البيان الذي بعثه الباحثون الثلاثة الذين عملوا من خلال «العربية»، هو في الحقيقة الإعلان العام الأول عن التحوّلات العميقة فيها.

2 – مدوّنة المَجمع النصية

مواسي وأبو خضرة وعطا الله الذين نشروا الرسالة في **الجديد**، عملوا في اللغة العربية ومنتَجاتها منذ ستّينيات القرن الماضي، ويُعتبرون باحثين مركزيين في مجال تخصصهم. في نهاية عقد الثمانينيات، كانت **الجديد** المجلة الأدبية الأهم لدى الفلسطينيين، ومثّلت المؤسسةَ بصيغة الحزب الشيوعي الإسرائيلي. نشر الرسالة في **الجديد** على يد محرّرها في تلك الفترة، إبراهيم مالك، يشير إلى التغيرات العميقة في المجال العام الفلسطيني في إسرائيل. ويبدأ البيان بتمهيد من المحرّر الذي يشرح هدفها – أي الدعوة إلى إقامة تجمع يعنى باللغة العربية – ويدعو خبراء العربية ومحبّيها إلى الانضمام لهذه المبادرة. أما الكاتبون الثلاثة، فيستهلون بيانهم بوصف ما حدا بهم إلى هذه المبادرة: «يشكو الكثيرون منا في كتاباتهم وأحاديثهم أن لغتنا لا تفي بحاجاتنا اليومية الراهنة، وأنهم يُضطرّون إلى اللجوء إلى لغات أخرى يستخدمون مصطلحاتها وتعابيرها. ونحن – في هذه البلاد – نعايش لغة أخرى (العبرية) تتطوّر بشكل دينامي، وتُلاحِق العصر بصورة تلقائية، تستقبل كلمات وافدة من لغات أخرى بجرأة، ويَعمد خبراؤها إلى اختيار كلمات بديلة، فتكون اللغة طيّعة على الألسن والأقلام، مواكِبة للعالم الحضاري في الأداء والتطبيق»[279].

القضية التي تبرز من هذا المقطع الافتتاحي هي أن اللغة العربية لا تتطوّر بطريقة تلائم الفترة الحديثة. ويصبح وضعها أكثر إحراجًا، عندما تعيش إلى جانب لغة أخرى، هي العبرية التي نجحت في التقاطع الذي

فشلت فيه العربية؛ لذا فإن الناطقين بالعربية يتخلّون عنها، ويفضّلون استخدام العبرية عوضًا عنها. ويستحضر الكتّاب العبرية كأنموذج للتقليد، ويدّعون أن على العربية السير في مسارات العبرية التي عَرفت كيف تندمج وتتطوّر بناءً على ما تتطلّبه الحداثة والعالَم المتقدم. لكن هذه القضية ليست جديدة لدى أصحاب العربية، فمنذ بداية القرن التاسع عشر أصبح موضوع إحياء العربية محورًا مركزيًا لدى الحركات الاجتماعية والثقافية المختلفة. يسأل الكتّاب: لماذا لا نتبنّى مواقف مَجامع اللغة في العالم العربي وأحكامها عوضًا عن أن نبني مؤسسة جديدة[280]؟ وكي يبرّروا مبادرتهم، يَذكرون الركود والجمود القائم في هذه المجامع، والسياق الخاص بالفلسطينيين في إسرائيل. وهنا يثيرون سؤالًا جديدًا: «وقد يسأل آخر: ومن نحن حتى نرأب صدعًا ونسد ثغرة؟ وبغضّ النظر عن الاستهانة بما يصدر عنا في هذه الربوع، إلا أننا – والحمد لله – نملك حرصًا واستعدادًا للبحث والتنقيب يؤهّلنا إلى أن نيط بأنفسنا مهمة جسيمة. وقد تنادينا نحن الثلاثة – فهد أبو خضرة وفاروق مواسي وإلياس عطا الله – لتأسيس جمعية لغوية ترحّب بانضمام كل من لديه استعداد للتطوّع والمسؤولية، حتى نتعاون في خدمة هذه اللغة التي نذرنا أنفسنا لحبّها، والعمل من أجلها»[281].

تساؤل كاتبي البيان بشأن مقدرتهم على إنشاء مشروع كهذا، وصيانته من المعرفة والاختصاص في اللغة العربية ومنتَجاتها، يدل على الأهمية التي يولون مبادرتهم إياها، وعلى تخوّفهم أن يفهم القرّاء ذلك كزعم. فعل الإعلان عن إقامة الجمعية ودعوة الناس للانضمام إليها، قبل أن تتلقّى الدعم المؤسساتي، ليس باستثناء في سياق المثقّفين الفلسطينيين في إسرائيل، لكن هذا يكون – في الأغلب – بوصاية طرف ما. المميز هنا أن المبادرة جاءت من مهنيين خبراء في اللغة العربية ومنتَجاتها، ويملكون رغبة في اللغة العربية ذاتها. في هذه المرحلة من البيان، ينتقل كاتبوه إلى وصف المنهج العلمي الذي سيعملون وفقه، ويطلبون من القرّاء إرسال كلمات أجنبية كي يقوموا بترجمتها إلى عربية حيوية ومعاصرة. حقيقةُ أن التخصص العلمي يُعتبر معيارًا لشرعية المبادرة هي نقطة تحوّل: حتى الآن مثّلت **الجديد** وكاتبو البيان موقعًا ينادي بملكية جماعية على «العربية»، أما الآن فهم يدعمون التناول المهني من الخبراء للغة. هذا التحوّل قرّب بين من يقف في هذا الموقع في «العربية» لموقع الوساطة الذي تطرّقنا إليه في الفصل السابق، موقع اعتمد على المعرفة/ القوّة الأكاديمية الإسرائيلية. لذا، عندما بادرت خولة السعدي إلى إقامة اللجنة العليا لشؤون اللغة العربية انضم إليها معظم أعضاء المجموعة التي تشكّلت في أعقاب نشر هذا البيان.

أقيمت اللجنة العليا لشؤون اللغة العربية في أواسط التسعينيات، وإضافة إلى كاتبي البيان الثلاثة، شملت اللجنة خمسة مهنيين في اللغة العربية، وخبراء مهمين في مجالاتهم. العمل المركزي لهذه اللجنة كان ترجمة كلمات من العبرية ولغات أخرى إلى العربية. فسياق إنشائها كان ترجمة كتب تعليمية من العبرية إلى العربية لوزارة التربية وجهاز التربية العربي في إسرائيل. في مقدمة إصدار اللجنة الأوّل، وهو عبارة عن قائمة قاموسية بالعبرية والإنكليزية والعربية، تصف وظيفتها على النحو الآتي: «لذا فإن المجال الأوّل والأهم الذي تتناوله اللجنة هو مجال التربية والتعليم، متمثّلًا في ما تجمع لدى قسم المناهج من مصطلحات أجنبية وعبرية أرسلها مترجمو المواد التعليمية، أملًا في استحداث و/ أو إقرار البدائل العربية. اقتصر عمل اللجنة بحكم تشكيلها وقدراتها، في هذه المرحلة على مجال التربية والتعليم، وعلى المصطلحات الواردة في الكتب

العبرية التي يقوم القسم بترجمتها وإعدادها...»[282].

من هذا الوصف، نرى أن اللغة العربية ومنتَجاتها تتعلق بما يجري في اللغة العبرية ومنتَجاتها، في الأقل في مجال التربية والتعليم، كما يؤكِّد أعضاء اللجنة. تركيز اللجنة على ترجمة مفاهيم ومصطلحات من العبرية إلى العربية، وبنائها بحسب قواعد اللغة العربية، يتطلب مهارات اختصاصية باللغتين العربية والعبرية على حد سواء. لكن بما أن العبرية هي المفهوم الضمني، ليس هناك بين أعضاء اللجنة خبراء بها، لكنها هي الحاكم: القوائم التي نشرتها اللجنة مرتّبة بحسب الألفباء للكلمات العبرية. من هنا، فإن اللجنة العليا لشؤون اللغة العربية هي جهاز ينسخ علاقات المعرفة/ القوّة في «العربية»، عبر ترسيخ تعلق «العربية» وساكنيها باللغة العبرية ومنتَجاتها.

هذا مثال على ممارسة القراءة/ الكتابة القهرية. التطوّر هنا ليس في بنية علاقات المعرفة/ القوّة، إنما في المحاولة لَمهننة وعَلمنة (Scientification) القهرية كجهاز تُبنى من خلاله ذات المستعمَر. عمل أعضاء مجموعة المَجمع في هذه اللجنة ولقاءاتهم والمبادرة التي كانت بدايتها في البيان الذي نُشر في الجديد، أوجدت لحظة مواتية مهمة فتحت الطريق لمَأسسة مَجمع اللغة العربية في إسرائيل.

الباحثون والأكاديميون والمثقّفون الفلسطينيون الذين كانوا أعضاء في الجمعية المسجّلة، والذين شاركوا في تأسيس مَجمع اللغة العربية، كانوا من توجُّهات سياسية مختلفة حول طبيعة علاقة الفلسطينيين في إسرائيل مع النظام الصهيوني[283]. وكانت مواقعهم في «العربية» حتى تأسيس المَجمع منوّعة، راوحت بين مَن طالب بملكية على اللغة العربية ومنتَجاتها كوسيلة لإنتاج رمزي وسيميائي للهُوية الجماعية، والموقع المؤسساتي الذي رأى هؤلاء الفلسطينيين «عربًا إسرائيليين». التعاون بينهم لم يكن ممكنًا في المراحل السابقة من تاريخ «العربية»، وبالطبع لم تكن المبادرة إلى إقامة المَجمع ممكنة. ويدعي سليمان جبران الذي اختير ليكون رئيس المَجمع عندما كان هذا جمعية مسجّلة، أن المَجمع أقيم ليحافظ على خصوصية الفلسطيني في إسرائيل عن طرق الاندماج بأجهزة المؤسسة الرسمية: «إنشاء مَجمع للغة العربية في إسرائيل كان حلم كثيرين من الأدباء والمثقّفين، ومنذ سنوات غير قليلة. بل إن محاولات كثيرة كانت في هذا الاتّجاه، بعضها تمثّل في أكثر من لقاء، إلا أنها باءت جميعها بالفشل، لعدم توفّر التمويل المناسب لهذا المشروع الجليل. مع ذلك، ظلت الفكرة تُطرح، والنقاش يدور، في المناسبات الكثيرة التي تعرض لأوضاع اللغة العربية في هذه البلاد، والتحديات الكبيرة التي تواجهها في كل يوم، عالميًا ومحليًا. أخيرًا، تنادى عدد من الأدباء والمثقّفين إلى اجتماع في كانون الأوّل سنة 2001، وبادروا إلى الشروع عمليًا في إنشاء المَجمع، بالتعاون مع قسم الثقافة العربية في وزارة التربية والثقافة، لدعم المشروع ماديًا. في الاجتماع المذكور تقرّر اعتبار جميع المشاركين في الاجتماع، وجلهم من «اللجنة العليا لشؤون اللغة العربية» المعينة من قبل مركز تخطيط وتطوير المناهج التعليمية، أعضاء مؤسسين للمجمع [...] وأخيرًا، بعد تخطّي كل التعقيدات والعراقيل الإجرائية، حصل المَجمع على الموافقة الرسمية، في يوم 2003/ 7/ 7، ليصبح بذلك «جمعية عثمانية» رسمية، هدفها رعاية اللغة العربية في إسرائيل، والعمل على حمايتها وتطويرها»[284].

المشاركون الرئيسون في عملية إنشاء مجمع اللغة العربية، هم: المجموعة التي بادرت إلى فكرة الإنشاء

وأجهزة المؤسسة الإسرائيلية، وعلى وجه التحديد تلك التي تعمل في إطار وزارة التربية. وهنا يجب الانتباه إلى المقولة التي مفادُها أن التجارب السابقة فشلت بسبب نقص في الدعم المادي. القاعدة المادية المؤسساتية التي توفّرها وزارة التربية الإسرائيلية هي ما مكّن من إقامة المَجمع في نهاية المطاف. ويرى جبران بذلك إنجازًا مهمًا، وبهذا يموضع نفسه في موقع الوساطة داخل «العربية»، أي إن هذا موقع غير راكد ويتطوّر هنا بناء على خطاب الخبراء المهني. في مقابل هذا الموقع، يعرض حنا أبو حنا موقعًا مختلفًا؛ إذ هو يدعو تحديدًا إلى التخلص من التعلق الرمزي بالمؤسسة الرسمية، لكن مع الحفاظ على الدعم المادي منها. يدعي أبو حنا: «قبل حوالي خمسة عشر عامًا بدأت الاجتماعات لتدارُس إنشاء مجمع للغة العربية في هذه البلاد. أما الدواعي لذلك فهي كثيرة وجذرية... إن اللغة من المقوّمات الأساسية للهُوية الذاتية والهُوية القومية. وتتجسد كرامة الإنسان واحترامه لذاته في احترام لغته وصيانتها. أما الاستخذاء والتهاون في شأن اللغة القومية، فتعبير عن احتقار للذات وخنوع ذليل يتخلى عن الاعتزاز بالتراث الحضاري والتأكيد على التعامل مع الآخرين من منطلق الندية لا الدونية»[285].

على العكس من سليمان جبران الذي يعمل في الأكاديميا الإسرائيلية، كبر حنا أبو حنا في صفوف الحزب الشيوعي الإسرائيلي، وكان ممن قادوا الحركة الوطنية الفلسطينية في إسرائيل. الموقع الذي يمثّله هنا يطالب بملكية على اللغة العربية داخل «العربية» كلغة وطنية للفلسطيني في إسرائيل. فهو يشير إلى بنية معرفة/ قوّة تضع العربية وأصحابها في مكانةٍ دنيا في مقابل العبرية وأجهزتها القومية. هو ينادي إلى التحرّر من هذه المكانة الدنيا وإلى موضعة العربية ندًّا للعبرية، وبذلك أيضًا الوطنية الفلسطينية في مقابل الصهيونية. من وجهة نظر أبو حنا، اللغة هي مركّب شبه جوهراني في الهُوية الجماعية. فهو لا يتمحور في المهنية، إنما بعملية إحياء وطنية ستؤدي إلى تغيير علاقات المعرفة/ القوّة في السياق الاستعماري في إسرائيل.

يشبه موقف إلياس عطا الله موقف أبو حنا، إلا أنه يدمج الخطاب الوطني بالمهنية والاختصاص[286]. يتناول عطا الله الوضع اللغوي للفلسطينيين في إسرائيل، ويدّعي أن اللغة هي الحالة الخاصة من القومية. ومن ادّعائه هذا يُفهم أن إحدى الطرائق لتقويض العام، أي القومية، هي هدم الخاص، أي اللغة. يستنتج القارئ أن النظام الصهيوني ليس ساذجًا عندما يقوم بتشويه العربية لدى الفلسطينيين في إسرائيل. فبعد أن يضع خطابه التحليلي في سياق تاريخ العلاقة بين لغة الحاكم ولغة المحكوم في العالم العربي في فترات استعمارية مختلفة، يصف عطا الله وضع العربية في إسرائيل على النحو الآتي: «... وهذا الواقع يحمل في أحشائه مجمل نظريات النقاء العرقي المنصهر في الديني في الحضاري، ولا يتأتّى هذا إلا بتطبيق نظريات إفراد المُغاير، أو تفريغه من المقوّمات التي يهدد بقاؤها رؤية ورؤيا الدولة اليهودية، وعلى هذا سارت وفق متتالية حلقاتُ الاقتلاع من الوطن، مصادرة الأرض، الاستيطان، التهويد، الأسرلة وأخيرًا العَبرنَة، وهي أخطر ما يتعرّض إليه العربي المواطن في إسرائيل لأنه موجّه إلى صميم الخاص الأسمى [اللغة العربية] في العام القومي [الجماعية الوطنية الفلسطينية]»[287].

يعرض عطا الله هنا مستويين: طبيعةَ النظام الصهيوني وسلوكَه تجاه الفلسطينيين، وهو سلوك ينتج من طبيعة النظام. وذاك ليس من قبيل المصادفة، بل هو مستمرّ، حيث يتكثّف مع مرور الزمن تجاه اللغة العربية. ويدّعي أن اللغة العربية هي المركّب الأسمى في الوطنية العربية الفلسطينية، لذلك فإن من غير المفاجئ أن

يستثمر النظام فيها باستمرار ليفرِّغ هذا المركّبَ من مضمونه، وبذلك يؤدي إلى انهيار الهُوية الجماعية الوطنية. ويشير أيضًا إلى مرحلتين في هذه العملية – الأَسرَلة، وهي عملية مرتبطة بالثقافة عمومًا، والعَبرَنة، وهي مرتبطة مباشرة باللغة. يحوّل جهاز العَبرَنة، بحسب عطا الله، العربية إلى زائدة على الحاجة، ويبدّلها بلغة هجينة، هي خليط من العربية المحكية مع عبرية مرّت بتحوّلات بنيوية وغيرها[288]. ويقترح عطا الله طرائق عدة لمواجهة وضع العربية اليوم. فهو يشير إلى مسار عودة وتمَوضُع يدمج بين معرفة/ قوّة علمية وأخرى مهنية، ويطالب بنوع آخر من الملكية على اللغة العربية ومنتَجاتها في «العربية». ويرى أن المهنية والاختصاص العلمي سيوفّران ملكية أفضل على العربية، من النوع الذي سيوفّر حصانة في مقابل سلوك النظام تجاهها. في هذه المرحلة، لا يتناول عطا الله التناقض بين كون «العربية» فضاءً وزمنًا وفّرهما، بنيويًا، النظام الصهيوني الاستعماري بسبب طبيعته، وهو أيضًا يعمل على صيانتها، وكونِ اللغة العربية ومنتَجاتها تجسيدًا للوطنية العربية الفلسطينية.

أصوات جبران وأبو حنا وعطا الله تشكلت خطابيًا عندما كان مَجمع اللغة العربية جمعية، أي مؤسسة غير رسمية تأخذ الدعم من وزارة التربية. عندما بحثوا عن دعم مؤسساتي، التقى أعضاء المَجمع مع ممثلي السلطة ومع أعضاء كنيست عرب من الأحزاب العربية والصهيونية، ومنهم غالب مجادلة. وعبّر الأخير عن استعداده للمساعدة، وبكونه عضوًا في حزب العمل الإسرائيلي، كان له إمكان الوصول إلى مصادر تمويل مؤسساتية، أو هكذا تصوّر أعضاء المَجمع. وخلال التعاون معه، جرى تداول فكرة اقتراح سَن قانون ينظّم مكانة المَجمع، مثل القانون الذي نظّم مكانة مَجمع اللغة العبرية، وذلك لضمان ترسيخ المَجمع، ولضمان ميزانية جارية له من الدولة مباشرة. اقتراح القانون الذي أعدّه مساعدو مجادلة البرلمانيون هو نسخة طبق الأصل عن قانون المؤسسة العليا للغة العبرية[289]. وفي توقيت لافت، عُين مجادلة وزيرًا بلا حقيبة في عام 2007، وكان ذلك نتيجة عضوية حزبه في تحالف حكومة أولمرت في ذلك الوقت. وفي آذار/ مارس من العام نفسه، سُن «قانون المؤسسة العليا لشؤون اللغة العربية»، وعُين مجادلة في منصب وزاري جديد: وزير الثقافة والرياضة. وبكونه الوزير المسؤول عن تنفيذ القانون، عيّن أعضاء المَجمع الذين سيديرون عملية إقامته، كجهاز دولة. وبسبب خلافات في الآراء السياسية، لم يكن مفاجئًا أن عطا الله لم يكن ضمن قائمة الأعضاء المؤسسين للمَجمع الجديد. وتنافس على رئاسة المَجمع محمود غنايم وفهد أبو خضرة. إلا أن تركيبة أعضاء المَجمع (التي حُددت بناء على تعيينات الوزير) ضمنت فوز غنايم بالوظيفة، ومنذ ذلك الحين يشغل غنايم منصب رئيس مَجمع اللغة العربية. بعض أعضاء المَجمع، بشكله السابق كجمعية، استمرّ في العمل في المَجمع الجديد، ورفض آخرون الاستمرار والعمل فيه وتوجّهوا إلى آفاق أخرى في «العربية». كان لهذا الانفصال أهمية كبرى؛ إذ عكس قوى وصراعات مختلفة لدى الفلسطينيين في إسرائيل. سنتمحور الآن في عمل المَجمع، ولاحقًا سنعود إلى أفق عمل آخر قام به إلياس عطا الله.

منذ تأسيس مَجمع اللغة العربية بحسب القانون، شمل معظم العناصر من الهيئات السابقة لإنشائه منذ أن نُشر البيان في **الجديد** في عام 1989. فنواة المؤسسين بقيت كما هي، وبهذا أيضًا بقيت الأهداف وسبل تحقيقها كما هي. وعلى الرغم من ذلك، فإن الموقف تجاه النظام الصهيوني تبدل، ذلك أن المَجمع الآن يعتمد مباشرة على أجهزة النظام. فجُلّ نشاطه هو تحديد المفردات المعيارية بالعربية لمفردات معظمها عبري، وفي

أحيان بعيدة من لغات أخرى. في الأعوام الأولى بعد تأسيس المَجمع، نشط هذا في أوساط التلامذة في جهاز التربية العربي في إسرائيل ابتغاءَ تحسين لغتهم العربية الفصحى وتقريبها من حياتهم اليومية. ويقيم المَجمع كل عام مؤتمرات عدة تخص موضوعات اللغة العربية ومنتَجاتها، حيث يعرض باحثون أكاديميون وآخرون معارف شتّى بشأن العربية. ومنذ عام 2010، يُصدر المَجمع مجلة علمية محكَّمة ودراسات تتناول جوانب مختلفة من اللغة العربية ومنتَجاتها. ويشجّع المَجمع دراسة اللغة العربية، ويقدم منحًا إلى الباحثين وطلاب الدراسات العليا على أساس تنافسي[290]. نشاط المَجمع وفعالياته المتشعّبة هي نتيجة مباشرة للميزانية الجارية التي يحصل عليها سنويًا من الدولة، والتي تمكّن بنيته التحتية ماديًا ومؤسساتيًا، وكذلك صيانتها المستمرة. المنطق المنظِّم لهذه النشاطات والفعاليات، على نحوِ ما سندعي، هو العودة والتمَوضُع في موقع الوساطة المُطوَّرة في «العربية». وعلى العكس من موقع الوساطة الشائع من الفترة السابقة، يعمل موقع الوساطة في هذه المرحلة من تطوّر «العربية» بمستويين: محاولاتٌ جادة للحصول على احتكار مجال اللغة العربية ومنتَجاتها في النظام الصهيوني، وإرساءُ المهنة والاختصاص معيارَين لدخول الموقع. هذان المعياران يختلفان عن معيار المراحل السابقة في «العربية»، أي إعلان الولاء لدولة إسرائيل.

في تلخيصه نشاطات السنة الأولى من عمل المَجمع الجديد، يصف غنايم المُناخ العام السائد في تلك الفترة، ويمَوضِعها في موقع الوساطة المطوّرة في «العربية»: «لغتنا العربية يسر لا عسر، ونحن نملكها كما كان القدماء يملكونها». مقولة لعميد الأدب العربي طه حسين تناقلناها شبابًا معتزّين بها [...] فالمقولة تبهرنا لما فيها من تضليل وتظليل. تضليل لأنها لا تقترب من الحقيقة في شيء، وتظليل لأنها تعتّم على التحديات التي تواجهها لغتنا العربية [...] وفي سياق تعقّد قضيتنا نحن، أبناء الأقلية العربية في إسرائيل، وفي هذه الأجواء البالغة الدقّة أُقيم مجمع اللغة العربية في إسرائيل ليكون تعبيرًا عن بدء مرحلة من النضوج وتتويجًا لنضال المثقّفين الذين حملوا شعلة الهداية، زملاء قطعوا طريق الآلام واستلوا من قلوبهم مشاعل لتضيء الطريق [...] وحاولنا أن نكون موضوعيين وعمليين فأمامنا فرصة تاريخية لا بد من تسجيلها على صفحة مفردة من تاريخ شعبنا الفلسطيني وأمتنا العربية [...] إننا نصنع تاريخًا من خلال إقامة هذا المَجمع»[291].

لننحّ جانبًا حكم غنايم على مقولة طه حسين. في حقيقة الأمر، هو يدّعي أن مشروع نهضة اللغة العربية ومنتَجاتها في العالم العربي فشل بسبب عدم القدرة على رؤية الواقع كما هو، وذلك بسبب الستار الأيديولوجي للقومية العربية على أشكالها المختلفة. في مقابل ذلك، إقامة مَجمع اللغة العربية في إسرائيل يُعبِّر عن نضج، أي إزالة الستار الأيديولوجي من طريق العمل في الواقع كما هو؛ أي بعبارة أخرى: قبول السياق الاستعماري الذي يعيش الفلسطينيون فيه. لكن هذا النضج هو بالذات قومي ووطني أكثر من مظاهر القومية والوطنية الفلسطينية والعربية الأخرى. وما يقوم به غنايم هو استحضار معادلة تصفير الفلسطينيين في إسرائيل: هذه المجموعة لم تولَد مع إقامة دولة إسرائيل فحسب، بل شكّلت أيضًا هُويتها الوطنية والعربية من خلال ما يمكّنه لها المشروع الصهيوني.

يؤطّر غنايم خطاب مَجمع اللغة العربية، ويصف موقع الوساطة المطوّرة كموقع يمكّن هذا الخطاب. ويتابع واصفًا النضج الذي يقصده؛ استخدام المنهج العلمي ومعاييره كمبدأ مركزي في عمل المَجمع[292].

وهو لا يفسر ما يقصده بـ «المنهج العلمي»، إنما يستخدم هذا المصطلح باعتباره مفهومًا ضمنيًا، على الرغم من أنه ليس واضحًا البتّةَ في هذا السياق، حيث إن اللغة العربية وتراث إنتاج المعرفة عنها قد يكونان من مصدرين في الأقل: المعرفة التي تراكمت عبر مئات من السنين من بحث في اللغة العربية قام به الناطقون بها، والعلم الحديث والجسد المعرفي الذي أنتجه من اللغة العربية ومنتَجاتها.

مقارنة بغنايم، كانت نائبه إلينور صايغ-حداد واضحة ومباشرة في كلامها بهذا الخصوص. في احتفالية الذكرى السنوية الأولى لإقامة المَجمع، كتبت: «هذا الواقع المشرّف [إقامة المَجمع] يتمثّل في مؤسسة علمية مستقلة استقلالًا تامًا فكريًا وعمليًا، تبني ميزانيتها بنفسها، وترسم خطّة عملها بنفسها، وعلى أساس ديمقراطي محض، بوصلته النقاشُ الحضاري، والانتخابات الحرّة، وتغليب قرار الأغلبيّة، بعيدًا عن الارتجال أو المحسوبية في مناقشة الأمور وإقرارها [...] في هذا السياق العام كان مجمع اللغة العربية، بصفته مؤسسة علمية هدفها الأوّل الدراسة والبحث، لا حماية اللغة وتطويرها فحسب...»[293].

صايغ-حداد، وهي أستاذة جامعية في قسم اللسانيات والأدب الإنكليزي في جامعة بار إيلان، تشدد على قواعد عمل المَجمع من جانبين: القاعدة العلمية وثقافة المؤسسة الديمقراطية. مقارنة بخطاب غنايم ذي الطابع الهجين، حيث يدمج العلمية بالوساطة والتطوير، هي تشدد على العلمية والقيم الليبرالية الحديثة في إدارة المؤسسات. يبرز في خطابها هذا غياب شبه تام للتطرّق إلى اللغة العربية ومنتَجاتها. صحيح أن اللغة العربية هي موضوع للبحث الأكاديمي، لكن البحث هو الذي يعطيها حقّ الوجود في المقام الأوّل. ومن الواضح تأثير تخصص صايغ-حداد الأكاديمي، اللسانيات واكتساب اللغة، إلا أن أشد ما يبرز هنا هو المهنية والاختصاص العلمي كتشكيلة خطابية تنظّم عمل المَجمع بالمستوى الإجرائي.

كي نفحص البنية العميقة للمعرفة/ القوّة التي تتجسد في موقع الوساطة المطوّرة وموقفها تجاه اللغة العربية ومنتَجاتها، البنية التي مثّلها رئيس المَجمع ونائبه، سنعرض تحليليًا أحد أهم الإصدارات المفصلية للمَجمع - كتاب سليمان جبران **على هامش التجديد والتقييد في اللغة العربية المعاصرة**[294] الذي يتناول العوامل التي تسمح بتطوّر اللغة العربية ومنتَجاتها، أي تلك التي تمكّن من تحديث اللغة، والعوامل التقليدية التي تكبّلها وتمنع تطوّرها. لقد كان الكتاب من أوائل إصدارات المَجمع، وإلى مدى بعيد يشكّل تعبيرًا عن موقف المجموعة المسيطرة فيه بعد سن قانونه. يناقش الكتاب قضية أساسية هي إمكان إحياء اللغة العربية في الفترة المعاصرة، بأجهزة لغوية، أي من داخل اللغة، ويفحص العوامل الخارج لغوية التي تحدّ من هذه العملية وتعوِّقها. هذه القضية هي أحد المحاور المركزية في الخطاب حول اللغة العربية ومنتَجاتها تقريبًا منذ بداية القرن التاسع عشر، ومرتبطة ارتباطًا قويًا بتاريخ الشعوب العربية الاجتماعي والاقتصادي والسياسي؛ لذلك فإن كل موقف تجاه اللغة العربية وإحيائها، أو المحافظة عليها كما هي، هو جزء من رؤية أوسع للعالم حول المجتمع والثقافة العربية في العصر الحديث.

ادّعاء جبران الأساسي هو أن اللغة العربية ومنتَجاتها هي ظاهرة اجتماعية تاريخية تتغير على محورَي الزمن والفضاء، ولذلك يجب تطويرها بناء على التطوّرات الحديثة حتى تستطيع الاندماج في الركب الحداثي باتّجاه التقدم والحضارة الغربية المتطوّرة. هذا الموقف الحداثوي كان سائدًا في أوساط المثقّفين في العالم العربي،

لكن، بحسب ادّعاء جبران، لأسباب اجتماعية ودينية وسياسية، فشل هؤلاء في تحقيق هذا التطوير للعربية[295]. وكي يدعِّم موقفه ويُمَوضِعه في الخطاب الفكري في العالم العربي، يضيف جبران إلى كتابه مقدمة كتبها الطبيب النفسي المصري عادل مصطفى، الحداثي حتى النخاع، يدّعي فيها أن علينا فصل اللغة العربية عن سياق النص الديني الإسلامي المقدس، ومَوضَعتها، كما تتطلب الرؤية الحداثية، في التاريخ الاجتماعي الذي صنعه الإنسان ومجتمعه. فهو يطرح ما مفادُه أن اللغة ليست مقدسة، وهي ليست معجزة، وفي الوقت ذاته ليس ثمة لغة معوّقة أو تعاني معوّقات. في رأي مصطفى أيضًا، الإشكالية تنبع من الطريقة التي يستعمل بها مجتمعٌ ما لغته[296].

يموضع إطار هذا الخطاب الحداثوي جبران والمثقّفين والباحثين العرب الذين تبنّوا الحداثة الغربية، وحاولوا بناء الثقافة العربية، واللغة ضمنها، داخل الرؤية التي ترى التطوّر والتقدم الحداثي أهدافًا يجب تحقيقها. وكي نفهم بعمق ادعاء جبران الأساس، سنفحص بعض الأمثلة التي يستحضرها كأنموذج لإحياء اللغة العربية وتحديثها. وبهذه الطريقة سنفهم أكثر هذه الادعاءات من حيث علاقاتها بالموقع الذي يبنيه المَجمع في «العربية».

يدّعي جبران أن اللغة تتغير بحسب مَن يستخدمها على محور الزمن: «تتطوّر اللغة الحية بتطوّر الناطقين بها، وتتغير بتغير أحوالهم؛ من عصر إلى عصر، ومن مستوى حضاري فكري ثقافي إلى آخَر. هذا ما حدث للغتنا العربية أيضًا: تطوّرت تطوّرًا هائلًا في العصور الوسطى بتطوّر الناطقين بها، من مجتمع صحراوي قبَلي إلى إمبراطورية عظمى ورثت الحضارات القديمة كلها، حتى غدت تبعًا لذلك أرقى اللغات آنذاك؛ وتراجعت في ظل الدولة العثمانية حتى بلغت الحضيض، وتهدَّدَها الضياع والانقراض»[297].

يرى جبران أن التغييرات التي تمرّ بها اللغة ليست بلا قيمة من حيث التقدم أو الانحدار والنكوص. فالتغيير يمكن أن يكون تطوّرًا إيجابيًا يعلي مكانة اللغة والناطقين بها إلى مرحلة متقدمة أكثر على سلّم التطوّر، ويمكن أن يكون تطوّرًا سلبيًا يدهور مكانة اللغة والناطقين بها إلى الحضيض. السردية التي يستخدمها جبران، لعرض تاريخ اللغة العربية، هي السردية القومية العربية الحديثة لتاريخ الشعوب العربية، التي بحسبها يصبح معيار عروبة النظام السياسي هو الذي يحدد إيجابية التطوّر، بينما لاعروبية النظام السياسي، كما في الحالة العثمانية، هي تطوّر سلبي. يرمي هذا الإدراك الخطّي لتاريخ اللغة والثقافة العربيتَين إلى دعم موقف إحياء اللغة العربية في الوقت الراهن؛ عروبة النظام السياسي هي محور الآن، تجري عَبره إعادة ترتيب الماضي. في هذا الإطار، اللغة العربية هي الجهاز المركزي في مشروع بناء عروبة الأنظمة السياسية الراهنة. لذلك، يتابع جبران كلامه مدّعيًا: «في عصرنا أيضًا واجهت لغتنا حضارة أرقى منها وأوسع، فكان لا بد لها من التطوّر معجمًا ونحوًا، وبسرعة أيضًا، لتتمكّن من اللحاق باللغات الوافدة. على هذا النحو تطوّرت لغتنا المعاصرة تطوّرًا كبيرًا بجهود آلاف المترجمين والصحافيين والمبدعين، أكثر مما تطوّرت بجهود مؤسسات رسمية لم تكن أساسًا في المرحلة الأولى، حتى غدت اليوم مختلفة اختلافًا بيّنًا عن لغة الأقدمين»[298].

الاتّصال بالحضارة الغربية هو العامل المركزي في إحياء اللغة العربية وتجديدها، وفي إحياء الهُوية القومية

العربية أيضًا. إضافة إلى ذلك، يرى جبران أن مجموعة أصحاب المهن الذين يستعملون اللغة العربية بسبب انشغالهم المهني بها، هم الذين قادوا التطوّر. ويدّعي أن المؤسسات الرسمية لم تكن قائمة آنذاك، أو عوّقت هذا التطوّر الإيجابي. وإن اشتققنا من هذا النمط سردية لفحص الحالة الفلسطينية في إسرائيل، فسنجد أننا نتبنّى الخطاب الإسرائيلي؛ فمجرّد الاتّصال باللغة العبرية، المتقدمة والأوسع، هو الذي أدّى إلى تطوّر اللغة العربية ومنتَجاتها في أوساط الفلسطينيين في إسرائيل، وبذلك أيضًا تطوّرت هُويتهم الجماعية.

ادّعاء جبران هذا هو الأساس في الكتاب كله. ففي الفصل المركزي في الكتاب، «تجلّيات التجديد والتقييد»، يُقارن وضع العربية بوضع العبرية بغية أن تتعلم الأولى من الثانية: «سألني معلم صديق، يعمل في ترجمة المواد التعليمية من العبرية إلى العربية: «كيف تطوّرت اللغة العبرية، في مدة قصيرة نسبيًا، من «لغة ميتة» إلى لغة عصرية تمامًا، بينما تعرج لغتنا وراء الحضارة المعاصرة بصعوبة؟ أترجم من العبرية إلى العربية فأجد عشرات، بل مئات المصطلحات الحديثة وجدوا لها البديل العبري حتى شاع على الألسنة، بينما يصعب، وأحيانًا يتعذّر، عليّ إيجاد البديل العربي المناسب، رغم استعانتي بكل القواميس المتاحة»[299].

يهدف هذا التمرين الخطابي إلى عرض موقف جبران المبدئي المتمثّل في أن على اللغة العربية أن تحذو حذو اللغة العبرية، فهي مثال ناجح لِما على اللغة الحديثة أن تكون. لذا، الاتّصال بين اللغة العربية ومنتَجاتها واللغة العبرية سيؤدي إلى إحداث تطوّر إيجابي في العربية التي لا زالت تراوح مكانها المتخلّف بعيدًا عن الحداثة الغربية. والإثبات على تخلف العربية هو معجمي؛ غياب مصطلحات من العربية توازي مصطلحات من اللغات الغربية، نحتت العبرية مفردات لها بسهولة. في المرحلة الثانية من ادّعائه، يترك جبران صديقه المتسائل، ويتابع بصوته هو، قائلًا: «... علينا الاعتراف أن العبرية تطوّرت فعلًا أكثر من العربية، في المئة سنة الأخيرة، كما ذكر الصديق. الدليل على ذلك، أن الترجمة من اللغات الأجنبية، كالإنكليزية مثلًا، إلى العبرية أسهل بكثير من الترجمة إلى العربية، سواء من حيث المصطلحات أو مباني الجمل أيضًا. لا مناص من الاعتراف بهذه الواقعة إذا توخّينا الصدق والموضوعية ...»[300].

بحسب جبران أيضًا، هناك ثلاثة أسباب رئيسة لتطوّر العبرية أكثر من العربية: «السبب الأوّل لتطوّر العبرية السريع، وهو ليس الأهم بالضرورة، أن العبرية **أكثر طواعية** من العربية. فالعبرية «تخلّصت» منذ عهد بعيد من حركة الآخر وعلامات الإعراب الأخرى، كما حدث في لغتنا المحكية [...] ثم إنّ نحو العبرية الحديثة سهل طيّع، تكاد تصوغ الجملة فيه كما ترغب، دونما خوف من الوقوع في «المحظور»، أو الخروج على المألوف [...] السبب الثاني، وهو الأهم في نظرنا، هو **سبب إنساني**. فالقائمون على اللغة العبرية، والفكر عامة، في إسرائيل يتّصلون بالغرب واللغات والثقافات الأجنبية اتّصالًا مباشرًا [...] ثم إن المجتمع الإسرائيلي مجتمع ضيّق، محكوم إلى حد بعيد بوسائل الاتّصال على اختلاف أنواعها، بحيث يسهل تمامًا نقل المستحدثات في اللغة وترويجها بين الناس على اختلاف طبقاتهم، لتصل بسرعة إلى رجل الشارع أيضًا. وفي إسرائيل أخيرًا تعمل **أكاديمية اللغة العبرية** بجد، وصوتها مسموع تأخذ به معظم المؤسسات التعليمية والثقافية والاتّصالية، رغم أن توصياتها غير ملزمة طبعًا»[301].

في هذا الوصف لأسباب نجاح اللغة العبرية نوع من المثالية العالية لسياق تاريخي وآخر اجتماعي للغةٍ

حية. السبب الأوّل هو طواعية العبرية واستعمالها السهل والمناسب، أي سببًا داخل بنية اللغة، لكن الادّعاء أنك «تكاد تصوغ الجملة فيه كما ترغب» غريبة على نحوٍ استثنائي عندما تُقال من باحث مخضرم في اللغة مثل جبران. وإنه لَإشكالي، من الدرجة الأولى، أن تُنسَب الطواعية في العبرية إلى غياب الإعراب فيها، حيث إن لكل لغة منظومة من القوانين التي تنظم عملها والأشكال الممكنة لمبنى الجملة ومركّباتها. ومن هنا، يثار السؤال: لماذا اختار جبران هذه الصياغة بالتحديد؟ أما السببان الآخران لنجاح العبرية فهُما مقترنان بالعامل الإنساني وبمَجمع اللغة العبرية، وهنا أيضًا يبدو تفسير جبران إشكاليًا حيث يعطي صورة مثالية جدًا. فالسبب الإنساني المسؤول عن تأثير الحضارة الغربية في العبرية ليس فردًا صاحب مهنة من هذا النوع أو ذاك؛ إنما هو منظومات اجتماعية اقتصادية. لكن خطاب جبران ليس مبنيًّا على تشخيص منطق عمل هذه المنظومات، بل على أن العبرية تموضعت في التقدم الغربي ورُقِيّه. فبحسب مقترحه، يجب الاتّصال مباشرة بالغرب بغية التقدم السريع قدر الإمكان. أما بخصوص مَجمع اللغة العبرية، فإن عرضه كـَ «حقيقة» ناجزة، وكمؤثّر فاعل في سائر المؤسسات ذات الصلة هو، في أقل ما يقال فيه، مثالي، وينبع ذلك من الادّعاء أن مَجامع اللغة العربية في العالم العربي لا يقومون بوظائفهم، ومع مرور الزمن أصبحوا لا يمتّون بِصِلة لغالبية مؤسسات المجتمع التربوية والثقافية والاتّصالية. وادّعاءات جبران هذه حول أسباب نجاح العبرية والوصف المثالي الذي يعزوه لوضع العبرية في النظام الصهيوني، تنبع أساسًا مما يراه هو مشكلات ونقصًا في وضع اللغة العربية في سياقها الحداثي الراهن. فضاء اللغة العبرية المتخيل عند جبران هو عبارة عن الحلول التي يؤمن بأن على اللغة العربية أن تتبنّاها كي تنجح في عملية التحديث خاصتها.

يمثّل جبران، بدقّة كبيرة، في كتابه هذا المجموعة المسيطرة على مَجمع اللغة العربية. أما مداخلته في «العربية»، فمبنية على العودة والتموضع في موقع الوساطة المطوّرة. التطوير الذي يضيفه على الوساطة من مرحلة «العربية» السابقة هو تَبَنٍ واعٍ لخطاب التحديث وتطبيقه بشكل منظّم على وضع اللغة العربية، وعلى وجه التحديد في السياق الفلسطيني، من خلال اتّخاذ العبرية أنموذجًا لهذا التحديث. التحديث هنا مبني على تبني خطاب مهني للاختصاص العلمي في اللغة العربية الذي يعمل وفق منطق إجرائي يُطبّق على المستوى المعجمي (عدد المصطلحات الموازية في العربية)، وعلى المستوى الإنشائي (السهولة التي يُطوّع بها مبنى الجملة بحسب رغبة الكاتب).

يُحوّر أعضاء مجمع اللغة العربية الثلاثة الذين تطرّقنا إلى كتاباتهم هنا، غنايم وصايغ–حداد وجبران، خطاب التحديث عبر التشكيلة الخطابية الخاصة بالمهنية والاختصاص العلمي، وذلك بتدخّلهم في اللغة العربية ومنتَجاتها من الموقع المادي المؤسساتي الذي يوفّره لهم المَجمع. وهم يمثّلون التوجّه المسيطر على المَجمع الذي يعمل عبره في حلبة «العربية» في الفترة الراهنة من عملية تطوّرها. وكما رأينا أعلاه، المَجمع اليوم يحتوي على عناصر من هيئاته السابقة منذ نشر البيان في **الجديد**. بَيدَ أنه لا يحويها بأشكالها السابقة، بل بصَهرها في منطقه المادي المؤسساتي والتوجّه المسيطر، الوساطة المطوّرة. على سبيل المثال، في **الجديد** كانت قضية إحياء اللغة عبر التحديث مطروحة بشكلها الأوّلي وغير مطوَّرة. القاعدة المادية المؤسساتية للمَجمع مكّنت من توفير دعم مادي لبحث حول هذه القضية، وكذلك إصداره وتوزيعه على جمهور القرّاء الواسع. أضف إلى ذلك أن المَجمع قَرَنَ تحديث اللغة العربية بأنموذج اللغة العبرية في النظام الصهيوني، وأقصى

إمكانات أخرى لإحياء العربية في أوساط الفلسطينيين في إسرائيل. لم يقم أعضاء المَجمع بهذه الخطوات بسبب انتمائهم الوطني العربي الفلسطيني فحسب، إنما في الأساس بسبب كونهم أصحاب مهنة واختصاص علمي باللغة العربية، وهذا ما يعطيهم المعرفة/ القوّة لتنفيذ إجراءات شاملة باللغة، لا نشاطًا منفردًا أو سلسلة من النشاطات. عندما نفحص منتجات المَجمع نجد مؤتمرات وكتبًا ومجلات ومناشير ومنحًا وغير ذلك، وهذا كله غير مبني على الاختلاف الذي يميز اللغة العربية، إنما على مدى ملاءَمتها المهنية والاختصاص في الإجراء العبري، المرحلة الحالية في القراءة/ الكتابة الفائضة الصهيونية التي تعمل كبنية فوقية ضابطة للنظام الاستعماري. لذا، فإن موقع الوساطة المطوّرة في «العربية» هي قراءة/ كتابة قهرية في عهد الاستعمار المتأخّر، كما يجري في النظام الصهيوني.

ثالثًا: جمعية الثقافة العربية
تحرير الإجراء من أيدي النظام

جرى التعبير عن إمكانات تحديث اللغة التي أقصاها المَجمع، والتي كانت قائمة منذ نشر البيان في عام 1989 في الهيئات المختلفة التي سبقت المَجمع، في المجال العام الفلسطيني في إسرائيل من خلال جمعيات مختلفة. وقامت جمعية الثقافة العربية بتنفيذ أحد هذه الإمكانات. فمنذ تأسيسها في عام 1998، عملت هذه الجمعية على موضوع اللغة العربية ومنتَجاتها، إلا أن انضمام إلياس عطا الله إليها، بعد عدم تعيينه من قبل غالب مجادلة عضوًا في المَجمع، سرّع تدخّلها وكثّفه في اللغة العربية ومنتَجاتها عبر «العربية».

أُسست جمعية الثقافة العربية رسميًا في عام 1998. وكانت إحدى الجمعيات الأولى التي قرّرت على نحوٍ واعٍ، ومن منطلقات سياسية، الانفصال عن أجهزة السلطة الإسرائيلية والبحث عن مصادر تمويل بديلة. ويبدو أن هذا الانفصال سمح لها بتطوير خطاب آخر يعارض أجهزة السلطة الإسرائيلية في سياق أعمال القمع التي تمارَس ضد الفلسطينيين في إسرائيل وثقافتهم ولغتهم ووطنيتهم العربية الفلسطينية. أضف إلى ذلك أن الجمعية بادرت إلى القيام بمشروعات ترسخ حضور الثقافة العربية في مساحات تتجاوز الحدود التي سمح بها النظام الصهيوني، وإلى مدى بعيد أعادت ربط الفلسطينيين بمجموعات مختلفة من العالم العربي، وعلى وجه التحديد فئة الشباب. وبما أن الجمعية ابتغت تقوية الثقافة العربية والانتماء الوطني، فإن إحياء اللغة العربية ومنتَجاتها كان أحد محاور نشاطاتها المركزية على مدار عقدين. في هذا المبحث من الفصل، سنحاول فحص طبيعة العودة والتموضع التي تقترحها الجمعية، وذلك عبر محاولاتها أن تكون مالكة اللغة العربية ومنتَجاتها. كانت هذه النشاطات من الأجهزة المهمة في إعادة صوغ الهُوية الوطنية العربية الفلسطينية في إسرائيل.

تناول اللغة العربية ومنتَجاتها كان ضمن نشاطات الجمعية المنوّعة، وميزها من البيئة الاجتماعية والثقافية التي توفّرها أجهزة السلطة للفلسطينيين في إسرائيل. وشملت نشاطاتها حملة لتشجيع القراءة، ونشاطات ثقافية وإبداعية، مثل الأمسيات الشعرية والأدبية، وإصدار دراسات عن اللغة العربية، وإقامة دورات فنية منوّعة ومعارض فنية ومكتبة عامة وصالونًا أدبيًا وملتقى معماريين فلسطينيين ومشروعات

للشباب تعتمد أساسًا على إعادة ربطهم بالعالم العربي[302]. من أول وهلة، تبدو هذه النشاطات وكأنها لنادٍ اجتماعي، لكنها في حقيقة الأمر تعتمد على قاعدة اللغة العربية ومنتَجاتها وتسعى إلى تجذير اللغة والثقافة العربيتين في أوساط المشاركين. من الأمثلة البارزة على ذلك مهرجان «لغتي هُويتي» الذي نظّمته الجمعية في مدينة عكّا القديمة في 11 أيلول/ سبتمبر 2010، وكان ذلك اليوم الثاني من أيام عيد الفطر. وبسبب العيد، أَمّ عكّا القديمةَ جمهورٌ فلسطيني غفير من قرى الجليل ومن أماكن مختلفة أخرى، كما ساهم الإعلان عن المهرجان في جذب آلاف المشاركين. وارتدى العاملون في المهرجان كنزاتٍ سودًا كُتِب عليها «لغتي هُويتي» بخطٍّ عربي كلاسيكي وبلون أخضر قاتم. وشمل المهرجان معرضًا للخط العربي، ومعرضًا للكتب العربية، ومسرحيات بالعربية للكبار وللأطفال، وعروض «ستاند-أپ» بالعربية، وحفلات أغانٍ شعبية فلسطينية. كان هذا يوم عيد للربط بين اللغة العربية والهُوية الوطنية العربية الفلسطينية من طريق الاحتفال والاحتفاء بها وبمنتَجاتها، وكذلك إعادة امتلاك عكّا القديمة ليوم واحد في الأقل. وفي الكرّاسة التي أصدرتها الجمعية على هامش المهرجان، تقول مديرة الجمعية وقتذاك، روضة عطا الله: «لأهمية اللغة العربية في بلورة الهُوية الثقافية وفي الوجود القومي، ولأنها وعاء التاريخ والحضارة والإبداع، نظرًا لوظائفها في تواصلنا وانتمائنا وسبيل الأمة في التوجّه نحو مجتمع المعرفة ودعم التنمية الثقافية والاقتصادية، صبّت جمعية الثقافة العربية عنايتها باللغة العربية من باب الحداثة والسعي للنهوض بالعمل الثقافي على الصعيد الوطني العام»[303].

تُوضّح عطا الله وظائف اللغة العربية في بناء الأمة العربية الحديثة، وتشدد على الوظائف الرمزية والعملية منها. وهي تقرن بين الأمة العربية والمستوى الوطني الفلسطيني. يقبل هذا الموقف الافتراض الأساس أن هناك علاقة بين اللغة والقومية، وأن اللغة هي جهاز يبني ذاتية قومية. وبهذا، تقبل عطا الله وظيفة «العربية» بحسب الأنموذج الذي فرضه النظام الصهيوني. وكما لاحظنا في **وثيقة حيفا**، هذا التأطير الخطابي يقبل المنبر الوظائفي «العربية»، لكنه يصارع من أجل تغيير مضامينها والسيطرة عليها كجماعة قومية. تتابع عطا الله وتطوّر مداخلتها هذه: «من الواضح أن لغتنا العربية تتعرّض لغزوٍ وتشويهٍ وتخريبٍ بتعمد، علينا أن نقف أمام تساؤلٍ جِدّي؛ هل نحن أصحاب قرارٍ وانتماء وإرادةٍ وعزمٍ وحقّ في اختيار تعاملنا مع لغتنا وإبداعاتنا، أم نحن شعبٌ نستهلك ما يقدم لنا من تشويهٍ وتدميرٍ حتى في لغتنا؟ وعلى من يقع اللوم في موضوعة العَبرَنة، هل على السلطة الإسرائيلية والوازارت فقط، أم نحن نتحمل وزر هذه التبعات؟»[304].

تدعو عطا الله الجماعة الوطنية الفلسطينية إلى تحمل مسؤولية ممارساتها اللغوية ووضع هُويتها الوطنية. بحسب كلامها، سلوك أجهزة السلطة ومواقفها واضحة، بل هي متوقَّعة أيضًا، أما مسؤولية الفلسطينيين فلم تكن واضحة ويجب تحديدها. وعلى الرغم من أن خطاب عطا الله هنا هو تشكيلة خطابية هجينة تدمج النشاط السياسي الاجتماعي بالثقافي على قاعدة وطنية، فإنها تدعو إلى مسار عودة وتمَوضُع يؤدي إلى ملكية اللغة العربية ومنتَجاتها كوسائل إنتاج الهُوية الجماعية الوطنية الرمزية والسيميائية.

من مشروعات الجمعية الرائدة هو «تعلّموا العربية وعلّموها للناس»، والاسم هو تحوير لحديث نبوي[305]. وتجسّد طريقة عمل هذا المشروع طبيعة مسار العودة والتموضع الذي تدعو إليه الجمعية. في المرحلة الأولى، فحصت الجمعية اللغة العربية في كتب التعليم التي تصدرها وزارة التربية الإسرائيلية،

والموجّهة إلى جهاز التربية العربي فيها. في هذه المرحلة، فَحِصت كتب تعليم اللغة العربية لغاية الصفّ الابتدائي الثاني، وكتب تعليم التاريخ والجغرافيا وغيرها، وهي مكتوبة بالعربية. كما جرى فحص عيّنة تمثيلية من كتب أدب الأطفال التي تصدر للفلسطينيين في إسرائيل، على يد أجهزة الوزارة أو تلك التي تحصل على الدعم منها. أجرى الفحصَ طاقمٌ من الباحثين والمربّين، واستمرّ هذا العمل على كتب التعليم أعوامًا عدة. وبناء على نتائج الفحص، تقرّر القيام بسلسلة من الفعاليات التي تتمحور حول نشر معرفة علمية عن اللغة العربية ومنتَجاتها، وحول مجموعة من الإرشادات لكيفية اختيار أدب الأطفال وقراءته لفئة الطفولة المبكرة والمرحلة الابتدائية في المدرسة. هبة أمارة، منسقة المشروع، تصف منطق العمل الذي ينظّم هذا المشروع: «قام مشروعنا كخطوة لتصحيح اللغة العربية التي يتعلمها أطفالنا. [...] يعتمد المشروع على نتائج لمسح إشكاليات تدريس اللغة العربية ومسح لمشاكل كتب التدريس الموجودة. وقد قام خبراء في اللغة العربية وفي التربية والتعليم وفي الطفولة المبكرة بتحديد أولويات وطرائق التدخّل، والتي نتج عنها، حقيبة تعليمية خاصة بالمشروع، عبارة عن دورتين الأولى في اللغة العربية لمعلمي ومعلمات الصفوف الدنيا [...] أما الثانية، فدورة أدب أطفال تتناول الجوانب الأدبية، والفنية والإبداعية مع نخبة من المحاضرين»[306].

تربط أمارة بين مركّبات الهُوية الوطنية والخطاب المهني والاختصاص. نقطة انطلاق الجمعية والعاملين فيها هي أنه جرى تشويه الهُوية الوطنية عبر تشويه منظَّم للغة العربية على يد أجهزة التربية الإسرائيلية. وعلى العكس من الفترات السابقة، لا يوجد هنا استحضار للخطاب السياسي الوطني الفلسطيني، بل ثمة استخدام خطاب المهنة والخبرة على أساس الهُوية الوطنية. يهدف المشروع إلى تشغيل طواقم من الخبراء والمهنيين ليقوموا بتحديد إشكاليات ومشكلات في المستوى النصي والتربوي وتشخيصه، ليقترحوا من ثَم طرائق علاج وحلولًا مهنية وعملية. الحقيبة هي حل من هذا النوع، وتشمل سلسلة محاضرات (على أقراص مدمجة) وُزّعت على جمهور المعلمين والأهل.

السؤال الذي يتبادر إلى ذهن القارئ هنا هو بشأن العلاقات الممكنة بين الوضع الاستعماري للفلسطينيين في إسرائيل والخطاب المهني. لقد اكتسب معظم أصحاب المهن، ذات الصلة بهذه الحالة، اختصاصه في الأكاديميا الإسرائيلية. بناء على ذلك فمعرفتهم/ قوّتهم التي تمكّنهم من التدخّل باللغة العربية ومنتَجاتها التي تدرّس في مدارس جهاز التربية العربي في إسرائيل، هي جزء من بنية المعرفة/ القوّة التي يغرسها النظام الأكاديمي (وهو جهاز فرعي في النظام العام) في طلابه الفلسطينيين. من هنا، فإن العلاقات بين المهنة والخبير من جهة، وأجهزة الدولة من جهة أخرى، غير قائمة على المعرفة، إنما على صراع على السيطرة على وسائل الإنتاج الرمزية والسيميائية.

استمرّت طواقم المشروع في العمل على فحص كتب التعليم في جهاز التربية العربي في إسرائيل. وأخيرًا، صدرت نتائج أبحاثهم في كتاب بعنوان، **المُغيبون: قراءة نقدية لكتب المناهج الإسرائيلية في المدارس العربية الثانوية**[307] يضم مقالات تتطرّق إلى مجالات مضامينية مختلفة: الأدب والتربية المدنية والتاريخ وعلم الاجتماع، وبالطبع اللغة العربية. وفي نهايته، بيان يدعو إلى حكم ذاتي في مجال التربية والتعليم للفلسطينيين في إسرائيل، ويدّعي أن الحكم الذاتي هو حقّ لهم بكونهم جماعة قومية. بعد وصف السياسات الظالمة والقمع الثقافي من أجهزة النظام، يقول البيان: «... نرى أن الاستمرار بقبول هذا الواقع التربوي هو رضوخ غير

مبرّر، وأن الظروف الذاتية والموضوعية مواتية للبدء بخطوات جدّية وعملية للمطالبة بتحقيق الاستقلالية التربوية والثقافية للمجتمع العربي الفلسطيني داخل إسرائيل، كحقّ جمعي ومطلب استراتيجي تؤيده الغالبية العظمى من مجتمعنا...»[308].

دخلت قضية الحكم الذاتي الثقافي للفلسطينيين في إسرائيل في الخطاب العام منذ أوائل تسعينيات القرن الماضي[309]. آنذاك، تَداول الفكرةَ ناشطون سياسيون ومثقّفون، بينما اليوم تطرحه جمعية تدمج الخطاب الهُوياتي الوطني والخطاب المهني، فأي نوع من العودة والتمَوضُع داخل «العربية»، كحلبة بنيوية وساطية للعلاقات بين الفلسطينيين والنظام الصهيوني، يمكّن الحكمَ الذاتي التربوي الثقافي؟ من جانب، لا توجد هنا مطالَبة بالانفصال عن النظام، إنما العمل في داخله بطريقة أخرى. من جانب آخر، طبيعة هذا العمل تحتّم إجراء تغييرات بنيوية في العلاقة بين الفلسطينيين وأجهزة السيطرة والمراقبة التي يستخدمها النظام عليهم، ومن ضمنها «العربية». ما هي طبيعة الحكم الذاتي الذي يدعو إليه كاتبو البيان؟

البيان يوضِّح، قليلًا، طبيعة الحكم الذاتي المقترَح: «إن تحمّل المسؤولية يتطلّب من المؤسسات التربوية والثقافية والمهنيين والأكاديميين المتخصصين، من مختلف المجالات، البدء بالمبادرة لإعداد ونشر مقرّرات تدريسية بديلة، تتبنّاها لجان أولياء الأمور، تكون رؤاها وأهدافها طامحة لخلق إنسان/ة عربي/ة فلسطيني/ة مبدع/ة ومُنتمٍ/ية وواعٍ/ية لهُويته/ا وذاته/ا وتاريخه/ا، ومتمسكٍ/ة بلغته/ا وثقافته/ا وبالقيم الإنسانية والأخلاقية، ومنفتحٍ/ةٍ على ثقافات العالم وحضاراته وتاريخ العلوم والآداب. وفي المقابل، يجري العمل على توفير أطر تدريبية في مجال اللغة العربية السليمة والموضوعات المشكِّلة للهُوية، والتفكير النقدي والأساليب التربوية المعاصرة والمعارف المكملة»[310].

تشير رؤية الحكم الذاتي الثقافي التي تتّضح من هذا التفصيل إلى نهضة قومية حداثية قائمة على بناء منظومة بديلة من القوى الاجتماعية والثقافية من الفلسطينيين وبمبادراتهم الشخصية والجماعية. هكذا، سيصبح الفلسطينيون أصحاب هذه المنظومة ومالكيها، منظومة إنتاج وإدارة الهُوية الجماعية التي تنطلق من «الإنسان العربي الفلسطيني». هذه الذات التي ستشكّل مركز الحكم الذاتي المقترَح، هي ذات حداثية بامتياز؛ فميزتها الأساس هي وعيها بنشاطاتها ومكانها في البيئة الاجتماعية التاريخية. الجمعيات وأصحاب المهن والخبراء والأكاديميون وغيرهم، هم الذين سيبنون هذه المنظومة المستقلة، وهذه الذات الحداثية. وكلتاهما، المنظومة والذات، تعمل وفق المبدأ الناظم على أساس مهنة–خبير، وهو مبدأ ذو منطق إجرائي. لذلك، على المعلمين والمعلمات الانخراط في دورات مهنية لتعلم اللغة العربية ومركّبات الهُوية المعيارية: فالمنطق الإجرائي يحتّم وجود المعياري، حيث هو يسعى لَمعيَرة (Standardization) الذاتية حد صفرية الاختلاف. وعبر هذه الطريقة فحسب سيتوافر إمكان امتلاك وسائل الإنتاج الرمزية والسيميائية، احتكار مجال مضاميني كامل (في الحالة تحت البحث: الهُوية الوطنية الفلسطينية). من هنا، فالحكم الذاتي المقترَح في البيان يتطلّب استقلالًا من النظام الصهيوني وملكية وسائل الإنتاج الرمزية والسيميائية للهُوية الجماعية، ملكية ذات طابع احتكاري بوساطة الإجراء المعياري لبناء الذاتية الوطنية. العودة والتمَوضُع المقترَحان هنا يتطلّبان ملكية على «العربية»، لكنها لا تشمل تفكيك بنية الوساطة بما هي مساحة لبناء هُوية المستعمَر الجماعية بحسب شروط النظام الصهيوني؛ إذ إن من غير المفهوم ضمنيًا كيف يمكن تطبيق المنطق الإجرائي

على اللغة العربية ومنتَجاتها عند الفلسطينيين في إسرائيل، حيث لديهم طبقات من اللهجات ولغات وتواريخ مختلفة، تتفاعل كلها في ما بينها.

قرّر إلياس عطا الله، باحث وخبير في اللغة العربية ومنتَجاتها، محاولة وضع حجر الأساس في هذه القضية. ففي سلسلة من المقالات التي بدأ بنشرها في عام 2005 في الصحافة المحلية، وفي مواقع الإنترنت الموجَّهة إلى الفلسطينيين في إسرائيل، يقترح حلولًا لقضايا تتعلق بالاستعمال اليومي والمدرك للغة العربية الفصحى والمحكية والعلاقات بينها. وجُمّعت هذه المقالات في كتاب واحد، **وإذا الموءودة سُئلت**، أصدرته جمعية الثقافة العربية في عام 2007[311]. في هذه المقالات، يحاول عطا الله أن يجد جذور الكلمات والتعابير في اللغة العربية العامية وتلك الفصحى، ويتعقّب التغييرات الصواتية والبنيوية، وفي المعاني التي مرّت بها هذه الكلمات والتعابير في عبورها من الفصحى إلى اللغة العامية الفلسطينية. وهو يريد بهذا أن يثبت للقارئ أن مستويَي اللغة العربية يؤثّر كل منهما في الآخر، وأن علينا أن نسعى لنوحّد بينهما على نحوٍ هو أقرب إلى اللغة الفصحى. «الموءودة» في عنوان الكتاب هي تلك الكلمة من اللغة العربية الفصحى التي تقبع عميقًا في اللغة العامية، والتي تحتوي على الكثير من كلمات وتعابير من لغات أجنبية، لكن أصلها منسي. وعندما تكثر «الموءودات»، فإن خطرًا حقيقيًا يُحدِق بأمهن: اللغة العربية الفصحى التي يريد أن يحميها عطا الله.

مقالات الكتاب مبنية على إلمام معمّق بالوضع السوسيو-لغوي في المجتمع الفلسطيني خصوصًا، والعالم العربي عمومًا، وعلى دراية واسعة في تاريخ اللغة العربية الفصحى أيضًا. كُتِبَت المقالات بأسلوب سهل وممتع، وتعتمد المفارقة واللهو أحيانًا، ومما لا شكّ فيه أن المؤلف استطاع أن يزيل الحواجز التقليدية بين القارئ واللغة العربية ومنتَجاتها. بهذا يرمي عطا الله إلى إعادة بناء الشعور بالإلفة والحميمية بين الفلسطيني ولغته، وبذا – عبر جَسر الهوّة بين مركّبات اللغة المختلفة، أي الفصحى والعامية – تقوّى الهُوية الوطنية العربية الفلسطينية. في مقالته «بقي البطن الرحم...»، يتناول عطا الله تعابير شائعة عن العائلة، وعدد أفرادها، والعلاقات بين الأبناء وأهلهم. ويتتبّع من ثَم هذه التعابير ليجد أن أصلها في اللغة العربية الفصحى، كما في المثال التالي: «ما كان أحمد ومحمود التّوأمان، يُقلقان من هن في عمر أمهاتنا، ومتى كانت العائلة تكتفي باثنين؟ لم تكن هذه «الحداثة» المبنية على تغير المفاهيم والأوضاع الاقتصادية والاجتماعية ذات شأن يومًا، بل كانت مناقضة لطبيعة البنية المجتمعية والأسرية، فالبيت يجب أن يتقافز ويتنطنط فيه **عُرٌّ من الأولاد**... والعُرّ هذه التي يستعملها الأهل في وصف كثرة الأولاد: «الله يكون في عونه... عنده عُرّ ولاد»، لا علاقة لها بالعار ولا بالمعرّة وبقية المساوئ، وإن التقت مع الثانية جذرًا، فهي من العُرِّ وهو: الغلام. والعُرّة: الجارية. والعُرّ أيضًا: المعجّل عن وقت الفِطام، وهذه الأخيرة تدل على أن الوليد لم يبلغ الفطام، وما علينا إلا أن نعد عُرَّ الأولاد الذين لم يَبلغوا الفطام في بيوتنا... ولست على يقين من أنني أتحدث عن يومنا هذا الذي يُفطم فيه الطفل مع ولادته، أو على الأدقّ لا يُفطم لأنه لم يرضع... أترك الأسباب، فهي من شأن علام الغيب، وأطبّاء النسوان، وجرّاحي شد الصدور والوجوه»[312].

الخطوة الرئيسة هنا تكون بإعادة اللغة العامية إلى أصلها في اللغة الفصحى، وفي الحقيقة وصف العامية كتفرُّع من اللغة الأم، الفصحى. لكن هناك أبعاد مهمة أخرى في الطريقة التي يقوم بها عطا الله بإعادة بناء العلاقة بين مستويَي اللغة العربية. تركيبة النص حداثية وواعية لذاتها. وتوجد هنا أصوات عدة تدير حِوارًا

في ما بينها حول اللغة العربية وطبقاتها في سياق المجتمع الفلسطيني وهمومه اليومية. وعلى الرغم من ذلك، فإن مما لا شكّ فيه أن قضية العائلة النووية وعدد أفرادها مرتبطان بعمليات من التحوّلات العميقة التي مرّ بها المجتمع الفلسطيني في أعقاب العلاقات المكثّفة والعنيفة مع المشروع الحداثي.

كي يفحص عطا الله العلاقة بين العامية واللغة الفصحى، يتتبع بداية التعابير الشائعة في العامية، وهي تعابير دافئة وحميمية في السياق النصي لأنها مرتبطة بالعائلة والبيت. هذه الخطوة تمكّنه من معالجة الهموم الراهنة النابعة من عمليات التغيير التي يمرّ بها المجتمع، ليربط من ثَم إحياء اللغة بعمليات صوغ الذات الفلسطينية وهُويتها الجماعية من جديد. والربط يجري عبر استحضار ماضي اللغة في عملية صوغ الهُوية الجماعية للفلسطينيين في إسرائيل من جديد. لكن هذا الاستحضار مبني على منطق مهني «تنقيحي» للغة العامية وحمولتها «الموءودة»، وبإجراء معياري يعتمد على مفردات موازية موجودة في المعاجم والقواميس القديمة، من أمهات الكتب، يجري اختزال حيوية اللغة العامية إلى كونها تفرُّعًا من اللغة الفصحى.

توجد هنا إضافات عدة لم تكن متّبَعة في فترات سابقة من تاريخ «العربية»: فالجَسر بين العامية والفصحى يجري من داخل جسد اللغة من دون وساطة أجهزة المؤسسة الرسمية، أو في الأقل من دون وساطة مباشرة؛ فالعلاقة بين المستويين اللغويين هنا تنبع من بنية اللغة الداخلية، ويبدو أن لا علاقة لذلك بالنظام السياسي. هذه الخطوة تتناقض مع علاقة التعلق البنيوية للمعرفة/ القوّة لدى من يقفون في موقع الوساطة في المؤسسة الأكاديمية الإسرائيلية. فعطا الله في كتابه هذا يُنفِّذ العودة والتمَوضُع التي تقترحها جمعية الثقافة العربية، ويدمج بين إحياء الهُوية الوطنية العربية الفلسطينية وخطاب مهني ذي منطق إجرائي معياري يشمل مجالًا مضامينيًا كاملًا، هو اللغة العربية ومنتَجاتها.

تجسد رؤية جمعية الثقافة العربية ومشروعاتها التناقضاتِ التي تميز العلاقات بين الفلسطينيين في إسرائيل والنظام الصهيوني في الفترة الراهنة. وتدمج نشاطاتها ذات الأصوات المتعددة معًا خطاب إحياء الوطنية العربية الفلسطينية وخطابًا مهنيًا، على أساس منطق إجرائي. هذا الدمج يتيح للجمعية وللقاعدة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تمثّلها، أي أصحاب المهن الأكاديمية والخبراء في مجالات شتّى، من المطالبة بمسار عودة وتمَوضُع على أساس مجال كامل، أي الهُوية الجماعية الفلسطينية. الدعوة إلى حكم ذاتي تربوي ثقافي هي مطالبة بملكية «العربية» وليست موقعًا داخل فضاء الوساطة. المطالَبة بملكية مجال كامل لا تنفي البنية الفوقية للنظام الصهيوني، بل تطالب بمصادرة ملكيته صوغ الهُوية الجماعية الفلسطينية في إسرائيل. مطالبة الجمعية هذه رافقتها دعوةٌ للعمل الجماعي من الفلسطينيين في مجال اللغة العربية ومنتَجاتها، دعوةٌ نفّذتها عمليًا الجمعيةُ نفسها.

عند عرض نشاطات الجمعية، ادّعينا أن إحياء الهُوية الجماعية للفلسطينيين يعتمد على مهنية وخبرة جرى اكتسابها في الأكاديميا الإسرائيلية، وأنها ذات منطق إجرائي معياري. إلياس عطا الله طبّق هذا المنطق في تدخّلاته النصية في جسد اللغة العربية ومنتَجاتها، في العامية كما في اللغة الفصحى. الأنموذج المعياري الذي بناه يمَوضِع العامية كتفرّع من اللغة الفصحى. بهذا يقوم عطا الله بـ «تنقيح» اللغة، أو على حد تعبيره هو «فهو يفدي المرشّحة للوأد»، ويحييها في السياق الاستعماري المتأخّر الذي يُلزِم إجراءً معياريًا للظواهر

الاجتماعية والثقافية التي من الممكن تداولها واستهلاكها.

في هذا المفترق، نسأل عمّا إذا كان نوع القراءة/ الكتابة الذي تقترحه الجمعية هو قهري مجالي، كما تُلزِم بنية القراءة/ الكتابة الفائضة المجالية، أو أن اللحظة المجالية للقهرية قد تؤدي إلى نشوء شروخ في منظومة سيطرة القراءة/ الكتابة الفائضة المجالية.

في المبحث التالي من الفصل، سنحاول رسم صورة «العربية» في هذه المرحلة الأخيرة بناء على المواقع الثلاثة التي عرضناها حتى الآن - وثائق التصوُّر الرؤيوية، ومَجمع اللغة العربية في إسرائيل، وجمعية الثقافة العربية.

رابعًا: لحظة «العربية» المتأخّرة

في مقدمة هذا الفصل، ادعينا أن هناك مواقع جديدة في «العربية»، تراوح بين موقعَين قطبيين: موقع الوساطة المطوّرة وموقع الوطنية الإعلانية. يرسم هذان القطبان والمواقع الثلاثة في «العربية» - موقع وثائق التصوّر الرؤيوية وموقع مَجمع اللغة العربية ومَوقع جمعية الثقافة العربية - حركة ذات اتّجاهين داخل «العربية» في هذه الفترة. الحركة **الأولى** باتّجاه جسد اللغة وماديتها، والمراوحة في هذه المادية. من أمثلة ذلك ترجمة مفردات من العبرية إلى العربية يقوم بها مَجمع اللغة العربية، دونما تأطير للترجمة غير «معياريتها». ثمة مثال آخر، هو أنموذج إلياس عطا الله، الذي يصف جسد العامية كابن لجسد اللغة الفصحى، الأم. أما الحركة الثانية، فهي إعمال الإجراء المعياري الذي يؤدي إلى مَعيَرَة مادية اللغة العربية ومنتَجاتها من دون علاقة بخاصيتها. من أمثلة ذلك تعريف العلاقة بين الفلسطينيين بوصفهم أقلية قومية وكونِ اللغة العربية حقًا قانونيًا نابعًا من كون الأولى كيانًا دستوريًا، كما جاء في **وثيقة حيفا** و**الدستور الديمقراطي**. وثمة مثال آخر، هو بناء العربية ومنتَجاتها من جديد على أيدي أصحاب المهن والخبراء الذين يعملون وفق المنطق الإجرائي المعياري في جمعية الثقافة العربية. ومن المهم التشديد على أن كلتا الحركتين في «العربية» تنشط في المواقع كلها التي تحويها هذه الحلبة. وتوخّيًا للدقة نقول إنه كي يَكون مسارٌ ما من العودة والتمَوضُع في «العربية» ممكنًا، ويشكّل موقعًا فيها، عليه أن يشمل الحركتين معًا.

بناء على هذه المميزات لـ «العربية»، التي تظهر من تحليل النصوص والنشاطات العامة للمواقع المختلفة في هذه الحلبة، من الممكن الإَشارة إلى مستويين يقومان بتحديد عملها في هذه الفترة: **الأوّل** هو مادية جسد اللغة والمبدأ الناظم خاصته، و**الثاني** هو العملية الإجرائية التي تترجم اللغة إلى «معيارية» والمبدأ الناظم خاصتها. التوتّر الناجم عن العلاقات بين هذين المبدأين هو الذي يبني ملامح صورة «العربية». لا تتناول وثائق التصوّر الرؤيوية، تقريبًا، مادية اللغة العربية ومنتَجاتها في «العربية»، وهي تركّز على الإجراء في الحقّ المعياري للغة العربية ومنتَجاتها، لكن هذه الدعوة جاءت كحل للتشويه الحاصل في جسد اللغة على يدي السلطة. أما مَجمع اللغة العربية وجمعية الثقافة العربية، فيدمجان المبدأين في عملهما، وفي الأغلب فإن نوعية النشاط هي التي تحدد أيًّا من المبدأين سيكون الأهم في السياق العيني للنشاط. أضف إلى ذلك أن معظم العاملين في «العربية» يدّعو على نحوٍ متكرّر أن النظام وأجهزته شوّهوا اللغة العربية ومنتَجاتها، وهذا

الادعاء يمتّ بِصِلة مباشرة لمادية جسد العربية. وفي المقابل، فإن المطالَبة بملكية وسائل إنتاج اللغة العربية الرمزية والسيميائية هي مطالَبة احتكارية على إجراء معياري، أي احتكار حقّ تشغيل الإجراء في «العربية».

هذا الاختلاف يحدث التوتّر بين المستويين؛ ذلك أن لكل مستوى منهما لغة خاصة به. المادية هي لغة الخاص؛ فالعلاقات الداخلية في اللغة العربية ومنتَجاتها خاصة بها، بسبب تاريخ تراكم العمل في العربية كعمل مُشَيأ (Objectified Labor)، شكل محدد من العمل، نوع من القانون الذي ينظّم عمل اللغة[313]. في المقابل، لغة الإجراء المعياري هي جهاز يقوم بمحو تاريخ التراكم هذا للمادية عبر تسليع العمل المُشَيأ. من هذه الناحية، مادية العربية لا تستطيع أن تكون بسبب ما هي عليه، بل هي مضطرّة إلى تغيير ذاتها لهيئة أخرى من التمظهر الاجتماعي[314]. بَيدَ أن في سياق اللغة، أي لغة عينية، المحو ذاته غير ممكن؛ ذلك أنه سيغيّب المعيار المُعَرِّف للغة كلغة عينية، لغة تعمل وفق قانون عمل محدد. وفي سياق اللغة العربية ومنتَجاتها، فإن وزن العمل المُشَيأ المتراكم كبير نسبة إلى الطبقات الأخرى لهذه اللغة بسبب تاريخها الاجتماعي الاقتصادي.

توجِد ديالكتيكية محو التراكم الذي أخذ شكل قانون عمل معين توتّرًا كبيرًا، بسبب الحركة التي تحاول أن تحافظ على اللغة العربية ومنتَجاتها في «العربية»، وفي الوقت ذاته أن تمحو عروبيتها التي يعبّر عنها تحديدًا في قانون عملها كلغة عربية. إن غالبية المنتَجات التي توصَم بأنها تشويه للغة العربية هي نتاج لِما تَشكّل في أعقاب محاولات محو خاصية العربية، ومن ثَم إخضاعها لمنطق الإجراء المعياري. هذا التوتّر بين هاتين القوّتين التشكيليتين هو حقيقي وديناميي؛ حقيقي لأنه يمثّل قوى تاريخية واجتماعية من الواقع المَعيش، وديناميي لأنه ليس إلا تناقضًا غير قابل للحل[315]. الربط بين هذه المجموعات الاجتماعية التاريخية والقوّتَين التشكيليتَين في السياق الراهن لـ «العربية» لا ينبع بالضرورة من اللغة العربية ومنتَجاتها وعلاقاتهم بهذه الهُوية القومية أو تلك، أو حتى لهذَين المستعمَر والمستعمِر أو بغيرهما. فهذا الربط بالضرورة مرهون، ولذلك الصراع هو على السيطرة على وسائل الإنتاج الرمزية والسيميائية التي تمكّنها ملكية «العربية»، بغضّ النظر هل كان المالِك المستعمِر أو المستعمَر أو تركيبة من أنواع أخرى من الملكيات الجزئية.

عهد الاستعمار المتأخّر يلزم الإجراء كبنية-فوقية ناظمة للتمظهرات الاجتماعية الممكنة، بما يشمل اللغة ومنتَجاتها، و«العربية» هي مثال جيد على ذلك. وكما هو معروف، في هذه الفترة استقطبت مادية التمظهرات الاجتماعية رفض البنية الفوقية الناظمة ومقاومتها، وهذه القطبية، إجراء/ مادية، ناتجة من بنية السيطرة في هذه المرحلة المتأخّرة، وليست نابعة من المادية بذاتها. «العربية» تعمل وفق الإجراء والمعيارية كتوجُّه سائد، وثائق التصوُّر المَجمع والجمعية، لكن المادية كائنة في القطبين أو في هامش هذا التوجُّه السائد. ففي كل مرّة يريدون أن يعترضوا على ملكية هذا التوجُّه السائد، مثل حالة الجمعية، أو يريدون ترسيخ هذه الملكية، كما في حالة المَجمع، يعودون إلى مادية اللغة. فمن طبيعة علاقات القوّة والسيطرة أنها لا تتوقّف؛ فهي في حركة دائمة تولد أشكالًا ومنتَجات على محورَي الزمن والفضاء. القراءة/ الكتابة الفائضة المجالية الصهيونية هي نتيجة يحتّمها إخضاع المادية، الذي يعرّف المجال، إلى إجراء الفائض. في المقابل، القراءة/ الكتابة القهرية المجالية الفلسطينية هي نتيجة تحتّمها مكانة مادية اللغة العربية ومنتَجاتها في «العربية». فالفائض يؤدي، بالضرورة، إلى فصل خاص بين الفلسطينيين في إسرائيل عبر اللغة العربية ومنتَجاتها، كمادية، وبين كونهم

نتاج إجراء الكتابة الفائضة الصهيونية. وهذا تحوير متأخّر على الفعل الذي يحدد نقطة بداية الفلسطينيين في إسرائيل بإقامة دولة إسرائيل.

خلاصة

تناول هذا الفصل التغييرات العميقة التي مرّت بها حلبة «العربية» في العَقدين الأخيرين، وهي تغييرات أدت إلى تغيير أنماط عملها السابقة. وكي نتتبّع هذه التغييرات ونستخلص المسارات التي تقترحها للعودة والتمَوضُع في «العربية»، حاولنا بداية أن نميز فترة الاستعمار المتأخّر في أوساط الفلسطينيين في إسرائيل، كما تجلّى ذلك بعلاقاتهم بالنظام الصهيوني والقوى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية العالمية. التغيير الأهم الذي رأيناه هو ترتيب المجال العام للفلسطينيين في إسرائيل من جديد حول منظّمات المجتمع المدني. هذه المنظّمات عملت في مجال اللغة العربية ومنتَجاتها بطرائق مختلفة وفي مواقع عامة عدة. واعتمد عملها في «العربية» على خطاب مهني قانوني وعلى الاختصاص، وهذه يضبطها منطق إجرائي معياري.

في المرحلة التالية، تناولنا كيفية التعبير عن طريقة العمل هذه في مواقع مختلفة في «العربية»؛ ففي البداية، درسنا **وثيقة حيفا** التي أصدرها «مدى الكرمل»، و**الدستور الديمقراطي** الذي أصدره مركز «عدالة». ويرى هذان المستندان الفلسطينيين في إسرائيل أقلية قومية، لها مكانة دستورية تعطيها حقوقًا جماعية. أحد الحقوق الأساسية هو الحقّ في اللغة العربية ومنتَجاتها. الانتقال من كون اللغة العربية ميزة من داخل الهُوية الجماعية القومية إلى كونها حقًّا دستوريًّا للأقلية يتّكئ على ترجمة علاقات الفلسطينيين في إسرائيل إلى خطاب مهني قانوني بحسب المنطق الإجرائي. ليست القضية هنا اللغة العربية ومنتَجاتها، بل الحقّ بامتلاك لغة حاضرة إلى جانب اللغة العبرية في النظام الصهيوني. أما بخصوص «العربية»، فهذا يعني الحفاظ على بنية الوساطة بين دولة القومية والخاضعين لها، وفي الوقت ذاته إعادة إنتاج الذاتية الوطنية الفلسطينية مكان «العربي الإسرائيلي» الذي أنتجته أجهزة دولة القومية بردائها الاستعماري حتى الآن.

يمثّل مَجمع اللغة العربية في إسرائيل موقع الوساطة في «العربية»، وهي تطوير لموقع الوساطة التقليدية من الفترات السابقة. يعمل المَجمع بمستويات عدة نصية وعامة، لكن منطق عمله مبني على مبادئ التحديث عبر الاتّصال باللغة العبرية وأنموذجها المتخيل. على التحديث أن يجري على أيدي أصحاب المهن المتخصصين في اللغة العربية ومنتَجاتها؛ أي، هم يقبلون موقع الوساطة ويطوّرونه بالمطالبة بملكية على مجال كامل هو اللغة العربية ومنتَجاتها.

الموقع الثالث الذي تناولناه في هذا الفصل هو موقع جمعية الثقافة العربية. فمنذ تأسيسها، بادرت الجمعية إلى إنشاء مشروعات تعمل على اللغة العربية ومنتَجاتها لإحياء الهُوية العربية الفلسطينية. مسار العودة والتمَوضُع الذي تطالب به الجمعية يدمج الهُوية الوطنية بخطاب الخبراء المهني الذي يعمل وَفق المنطق الإجرائي. بحسب هذا الموقع، الهُوية الوطنية ستعتمد على عمل أصحاب المهن والخبراء في اللغة العربية ومنتَجاتها. إعمال الإجراء يؤدي إلى إحياء لغة عربية معيارية، هي تحوير على اللغة العربية الفصحى. لا تفكّك الجمعية بمطالبها هذه «العربية»، أو وظيفتها في البنية الاستعمارية، بل تطالب بملكية على وسائل

الإنتاج الرمزية والسيميائية التي تنتج الهُوية الجماعية الوطنية للفلسطينيين في إسرائيل.

صورة «العربية» في هذه الفترة تتشكّل من التوتّر بين ماديةِ بنية «العربية»، أي جسد اللغة العربية ومنتَجاتها، والمنطقِ الإجرائي المعياري، ومَعيَرَة هذه المادية وتسليعها كقيمة تبادلية. يحتّم الاستعمار المتأخّر المنطق الإجرائي، وكذلك مقاومته عبر المادية المشتقّة من بنيته. لذا، يجب تأطير القراءة/ الكتابة الفائضة المجالية الصهيونية كمحاولة للسيطرة على مادية كل تمظهر للغة العربية ومنتَجاتها، والقراءة/ الكتابة القهرية المجالية الفلسطينية كخطوة ضرورية نابعة من مكانة مادية اللغة العربية ومنتَجاتها في «العربية».

في هذا الفصل، تعرّفنا إلى المرحلة الراهنة من «العربية»، وحاولنا رسم صورتها كما تنعكس في المواقع المختلفة التي تبنيها. وبهذا نكون قد أتممنا عرض المراحل الثلاث الرئيسة في تطوُّر «العربية» البنيوي. الآن، سنتناول دينامية هذا التاريخ على نحوٍ يتجاوز المراحل العينية التي تناولناها في الفصول السابقة، محاولين استخلاص المبدأ الناظم، إن وُجِدَ، لتاريخ العلاقات بين الفلسطينيين في إسرائيل والنظام الصهيوني. بعد هذه الرحلة في تاريخ «العربية»، سنعمل على نحت موقع تحليلي نقدي قد يمكّننا من تحرير القراءة/الكتابة القهرية، وتحرّر المستعمِر من حاجته إلى القراءة/ الكتابة الفائضة الصهيونية، ونعلن عن تمظهرات اجتماعية ممكنة أخرى.

---

(240) للتوسع، يُنظر: Uri Ram, The Globalization of Israel: McWorld in Tel-Aviv, Jihad in Jerusalem (London: Routledge, 2007).

(241) كانت هذه العلاقات والتحوّلات التي مرّت بها هذه المجموعة من الفلسطينيين في العَقدين الأخيرين، محطّ دراسات عدة، إلا أن أغلبيتها يتناول جوانبَ بعينها، ولا يرى صورتها العامة، يُنظر: إسماعيل ناشف، **معمارية الفقدان: سؤال الثقافة الفلسطينية الراهنة** (بيروت: دار الفارابي، 2012)، ص 9-34.

(242) للتوسع بشأن هذا الموضوع في المجتمع الفلسطيني عمومًا، يُنظر: Benoit Challand, Palestinian Civil Society: Foreign Donors and the Power to Promote and Exclude (London: Routledge, 2008);

وبشأن الفلسطينيين في إسرائيل، يُنظر: Amal Jamal, Arab Minority Nationalism in Israel: The Politics of Indigeneity (London: Routledge, 2011).

(243) يُنظر: Ernest Mandel, Late Capitalism, Joris de Bres (trans.) (London: Verso, 1999); Fredric Jameson, Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism (Durham: Duke University Press, 1992);

بشأن الاستعمار المتأخّر، يُنظر مثلًا: Mahmood Mamdani, Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism (Princeton: Princeton University Press, 1996).

(244) عن هذا الموضوع، يُنظر: بحث براينن Political Economy عن الضفّة الغربية وقِطاع غزّة. يبدو أنّه إلى الآن لم يُجرَ بحث يفحص حركة رأس المال العالمية لدى الفلسطينيين في إسرائيل، يُنظر:

Rex Brynen, A Very Political Economy: Peacebuilding and Foreign Aid in the West Bank and Gaza (Washington: United States Institute for Peace, 2000).

(245) للاطّلاع على تحليل نقدي عن هذه الظاهرة لدى الفلسطينيين، يُنظر: إسماعيل ناشف، «حول إمكانية دراسة النظم الاستعمارية: فلسطين نموذجًا»، في: إسماعيل ناشف (محرر)، **النفي في كتابة إسرائيل: أبحاث فلسطينية حول النظام والمجتمع والدولة في إسرائيل** (رام الله: المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية «مدار»، 2011)، ص 7-28.

(246) من الناشطين المركزيين في هذا المضمار المحامي حسن جبارين، يُنظر، مثلًا: حسن جبارين، «نحو توجهات نقدية للأقلية الفلسطينية: المواطنة، القومية، والنسوية في القانون الإسرائيلي». بليليم، العدد 9 (2000)، ص 53-93. (بالعبرية)

(247) للتوسع بشأن الإجراء المهني القانوني عند الفلسطينيين، يُنظر: إسماعيل ناشف، «حول إمكانية دراسة النظم الاستعمارية»، ص 7-28.

(248) للتوسع بشأن طرائق عمل الإجراء في السياق الثقافي الفلسطيني الراهن، يُنظر:

Esmail Nashif, On the Palestinian Abstraction: Zohdy Qadry and the Geometrical Melody of Late Modernism (Haifa: Raya Publications, 2014), pp. 89-94.

(249) في هذه الفترة، صدرت أربع وثائق تصوُّر رؤيوية من ثلاث جمعيات (مدى الكرمل وعدالة ومساواة)، وواحدة من لجنة رؤساء السلطات المحلية العربية ولجنة المتابعة العليا لشؤون العرب في إسرائيل، يُنظر: **دستور متساو للجميع** (حيفا: مركز مساواة، 2006)؛ **التصور المستقبلي للعرب في إسرائيل** (الناصرة: اللجنة القطرية لرؤساء السلطات المحلية العربية في إسرائيل، 2006)؛ **وثيقة حيفا** (حيفا: مدى الكرمل، 2007)؛ **الدستور الديمقراطي** (حيفا: عدالة، 2007)؛ أثارت هذه الوثائق عددًا من ردات فعل الفلسطينيين والإسرائيليين، يُنظر: خليل نخلة (محرر)، **مستقبل الأقلية الفلسطينية في إسرائيل** (رام الله: المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية «مدار»، 2008)؛ Uri Ram, «Tensions in the 'Jewish Democracy': The Constitutional Challenge of the Palestinian Citizens in Israel,» Constellations, vol. 16, no. 3 (September 2009), pp. 523-536.

(250) بشأن هذه الأحداث وتأثيرها في العلاقات بين الفلسطينيين في إسرائيل ودولة إسرائيل، يُنظر: نمر سلطاني، **مواطنون بلا مواطنة: تقرير الرصد السياسي السنوي، 2000–2001** (حيفا: مدى الكرمل، 2003).

(251) الشخصيات المركزية في بلورة **وثيقة حيفا**: نديم روحانا وحسن جبارين ورمزي سليمان ومحمد حاجّ يحيى ونادرة شلهوب-كيبوركيان. وهم أساتذة جامعيون في الأكاديميا الإسرائيلية، عدا حسن جبارين. روحانا ترك الأكاديميا الإسرائيلية، ويعمل في جامعة أميركية، أما الآخرون فلا يزالون يعملون في الأكاديميا الإسرائيلية.

(252) من أمثلة ذلك نديم روحانا الذي شارك في تأسيس «مدى الكرمل»، وهي جمعية تعمل على إنتاج أبحاث اجتماعية تطبيقية عن الفلسطينيين في إسرائيل.

(253) من الممكن ملاحظة هذه التطوّرات عبر مقارنة أبحاثهم التي صدرت في بداية تسعينيات القرن الماضي مع تلك التي صدرت في بداية العَقد الأوّل من هذا القرن.

(254) طوّر الأكاديميون الفلسطينيون في إسرائيل، وعلى وجه التحديد أولئك الذين كبروا وبقوا في الأكاديميا الإسرائيلية، نمط قراءة خاصًا تجاه مدوّنة النصوص العربية التي تصدر في العالم العربي. فهم يقرأون أساسًا أدبًا وشعرًا، وقلة منهم تقرأ نصوصًا فكرية وبحثية. بالنسبة إليهم، لغة العلم هي العبرية و/أو الإنكليزية.

(255) نخلة (محرر)، **مستقبل الأقلية الفلسطينية في إسرائيل**.

(256) وثيقة حيفا، ص 4.

(257) المرجع نفسه، ص 7.

(258) هذا الفهم سائد لدى الحركات القومية والباحثين، يُنظر: Yasir Suleiman, The Arabic Language and National Identity: A Study in Ideology (Washington: Georgetown University Press, 2002).

(259) وثيقة حيفا، ص 7-8؛ التشديد من عندي.

(260) للتوسع بشأن موقف كاتبي الوثيقة، يُنظر: نديم روحانا، «وثيقة حيفا والفلسطينيون في إسرائيل: من الهامش السياسي إلى المركز الأخلاقي»، في: نخلة (محرر)، **مستقبل الأقلية الفلسطينية في إسرائيل**، ص 76-103.

(261) وثيقة حيفا، ص 15-16؛ التشديد من عندي.

(262) بشأن إشكالية السيادة في السياق الاستعماري عمومًا، وفي السياق الفلسطيني خصوصًا، يُنظر: J.-A. Mbembé and Libby Meintjes, «Necropolitics,» Public Culture, vol. 15, no. 1 (Winter 2003), pp. 11-40.

(263) محكمة العدل العليا 4112/99 **عدالة وآخرون ضد بلدية تل أبيب يافا وآخرين**. (بالعبرية)

(264) بشأن تاريخ هذا الخطاب وقضاياه المركزية كُتِب الكثير، يُنظر، مثلًا: Lori Allen, The Rise and fall of Human Rights: Cynicism and Politics in Occupied Palestine (Stanford: Stanford University Press, 2013).

(265) الدستور الديمقراطي.

(266) المرجع نفسه، ص 3.

(267) المرجع نفسه، ص 4.

(268) المرجع نفسه، ص 4-5.

(269) للاطّلاع على نص الإعلان الكامل، يُنظر: United Nations, Declaration on the Rights of Persons Belonging to National or Ethnic, Religious and Linguistic Minorities (New York: 1992) accessed on 19/11/2018, at: https://bit.ly/1hyvqWL

(270) الدستور الديمقراطي، ص 5؛ التشديد في الأصل.

(271) المرجع نفسه، ص 7-8.

(272) للاطّلاع بتوسع على عمل الرمز مقارنة مع طرائق اتّصال أخرى، يُنظر: William F. Hanks, Language and Communicative Practices (Boulder: Westview Press, 1996), pp. 45-46.

(273) للاطّلاع بتوسع على هذه القضية، يُنظر: رائف زريق، «قراءة في النص»، في: نخلة (محرر)، ص 105-118.

(274) يُنظر: Partha Chatterjee, Nationalist Thought and the Colonial World: The Derivative Discourse ((Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986)).

(275) عن تاريخ مجمع اللغة العربية في القاهرة، يُنظر: عبد المنعم الدسوقي الجميعي، **مجمع اللغة العربية: دراسة تاريخية** (القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، 1983).

(276) فهد أبو خضرة وفاروق مواسي وإلياس عطا الله، «بيان لمن تهمّه اللغة العربية»، **الجديد**، مج 38، العدد 10 (تشرين الأول/أكتوبر 1989)، ص 122.

(277) يُنظر: سليمان جبران، «كلمة أولى»، في سليمان جبران (محرر)، **أعمال المؤتمر الأول لمجمع اللغة العربية** (حيفا: مجمع اللغة العربية، 2004)، ص 5-8.

(278) نشرت هذه اللجنة ثلاثة كرّاسات من هذا النوع، يُنظر: اللجنة العليا لشؤون اللغة العربية، **المنهل في المصطلحات المعاصرة**، 3 ج (القدس: وزارة التربية، الإدارة التربوية، مركز المناهج التعليمية، 1999؛ 2000؛ 2007).

(279) أبو خضرة ومواسي وعطا الله، «بيان لمن تهمه اللغة العربية»، ص 122.

(280) المرجع نفسه، ص 122.

(281) المرجع نفسه.

(282) اللجنة العليا لشؤون اللغة العربية، **المنهل في المصطلحات المعاصر**، ج 1 (1999)، ص 6.

(283) لتشكيل انطباع عام وأوّلي عن مختلف المواقف في هذه المجموعة، يُنظر: جبران (محرر).

(284) سليمان جبران، «كلمة أولى»، في: المرجع نفسه، ص 5؛ الهلالان في الأصل.

(285) حنا أبو حنا، «الحلم الذي كان جنينًا يولد بشرًا سويًا»، في: المرجع نفسه، ص 9-10.

(286) إلياس عطا الله، «واقع اللغة العربية وتحدياتها»، في: المرجع نفسه، ص 80-94.

(287) المرجع نفسه، ص 96-97.

(288) المرجع نفسه، ص 101-105.

(289) للمقارنة بين القانونين، يُنظر: قانون المؤسسة العليا للغة العبرية، 1953، **كتاب القوانين** 135، 6 أيلول/سبتمبر 1953، ص 168-169 (بالعبرية)؛ قانون المؤسسة العليا للغة العربية، 2007، **كتاب القوانين** 2092، 28 آذار/مارس 2007، ص 286-290. (بالعبرية)

(290) للتوسع بشأن مضامين هذه النشاطات، يُنظر: **مجمع اللغة العربية في إسرائيل: إنجازات وطموحات - كراسة خاصة بمناسبة مرور عام على تأسيس المجمع** (حيفا: مجمع اللغة العربية، 2009).

(291) محمود غنايم، «لا بد أن نصل»، في: **مجمع اللغة العربية في إسرائيل**، ص 1؛ الهلالان في الأصل.

(292) المرجع نفسه، ص 2.

(293) إلينور صايغ-حداد، كلمة لمناسبة سنة على تأسيس المَجمع، في: **مجمع اللغة العربية في إسرائيل**، ص 7-8.

(294) سليمان جبران، **على هامش التجديد والتقييد في اللغة العربية المعاصرة** (حيفا: مجمع اللغة العربية، 2009).

(295) المرجع نفسه، ص 28-33.

(296) عادل مصطفى، «مقدمة: تجديد لا تبديد»، في: المرجع نفسه، ص 9-23.

(297) جبران، **على هامش التجديد**، ص 37.

(298) المرجع نفسه.

(299) المرجع نفسه، ص 96.

(300) المرجع نفسه.

(301) المرجع نفسه، الأهلّة والتشديد في الأصل.

(302) جمعية الثقافة العربية، **لغتي هويتي** (الناصرة: الجمعية، 2010)، ص 2.

(303) روضة عطا الله، «نصون لغة الأم ولغة الأمة»، في: المرجع نفسه، ص 3.

(304) المرجع نفسه.

(305) يحصل المشاركون في المشروع على حقيبة تتضمن كرّاسة مقالات قصيرة، وتلخيصات، وعشرين قرصًا مدمجًا، نصفها مساق لاكتساب المعرفة المعيارية عن اللغة العربية، ونصفها الآخر مساق عن أدب الأطفال. يُنظر: جمعية الثقافة العربية، **تعلّموا العربية وعلّموها للناس** (الناصرة: الجمعية، 2009).

(306) هبة أمارة، «تعلّموا العربية وعلّموها للناس»، في المرجع نفسه، ص 5.

(307) إيمان أبو حنا-نحاس (محررة)، **المغيبون: قراءة نقدية لكتب المناهج الإسرائيلية في المدارس العربية الثانوية** (حيفا: جمعية الثقافة العربية، 2014).

(308) المرجع نفسه، الغلاف الخلفي.

(309) للتوسع حول هذه القضية، يُنظر: عزمي بشارة، **العرب في إسرائيل: رؤية من الداخل**، ط 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000).

(310) أبو حنا-نحاس (محررة)، الغلاف الخلفي.

(311) يُنظر: إلياس عطا الله، **وإذا الموءودة سئلت** (الناصرة: جمعية الثقافة العربية ومواكب، 2007).

(312) المرجع نفسه، ص 108؛ المركنات والتشديد في الأصل.

(313) حول قضية المادية وعودتها في الرأسمالية المتأخّرة كصنف تحليلي، يُنظر:

Daniel Miller (ed.), Materiality (Durham: Duke University Press, 2005).

(314) حول الاقتصاد السياسي للغة، يُنظر: Ferrucio Rossi-Landi, Language as Work and Trade: A Semiotic Homology for Linguistics & Economics (New York: Praeger, 1983).

(315) للتوسع بشأن مفهوم القوى الاجتماعية الحقيقية في سياق اللغة، يُنظر:

Raymond Williams, Marxism and Literature (Oxford: Oxford University Press, 1977), pp. 21-44.

خاتمة
سردية التاريخ من دون تاريخ

من الممكن اليوم تأمل التاريخ الاجتماعي للفلسطينيين في إسرائيل بنظرة بحثية نقدية في أعقاب التغييرات في بنية العلاقات لهذه الفئة مع ذاتها كجماعة، وبنية علاقاتها مع سائر المجتمع الفلسطيني، وبنية علاقاتها مع النظام الصهيوني ودولة إسرائيل أيضًا. ومن أجل استخلاص مميزات السردية التاريخية التي تُنَظِّم حركة هذه الجماعة على محورَيِ الفضاء والزمن، يجب بداية استيضاح الشروط التي تمكّن هذه النظرة البحثية. وعندما نحلل العلاقة بين السردية لإمكان استخلاصها التحليلي، نجد أن هذه النظرة البحثية هي جزء عضوي في السردية التاريخية لجماعة الفلسطينيين[316]. فإن كانت هذه السردية التاريخية لجماعة الفلسطينيين مجموعة من أشكال القراءة/ الكتابة القهرية التي تعمل على محورَيِ الفضاء والزمن بتحويرات مختلفة، يجب إعادة بناء الشرط البنيوي الإنشائي الأوّل من خلال هذه التحويرات. بعبارة أخرى، علينا فحص التغييرات (إن وُجِدَت) التي مرّ بها الشرط الإنشائي فقدان القدرة على الفقد، وإن كانت هذه التغييرات تشكّلت بالمستوى البنيوي كسردية تاريخية للفلسطينيين تتجاوز مرحلة محددة في «العربية». في هذا السياق، تعكس «العربية» التطوّرات في الشروط التي تمكّنها من الظهور على المسرح الاجتماعي التاريخي، لكنها، في الأساس، تعطي هذه التغييرات شكلًا في المادية التي تصنع منها؛ اللغة العربية الفصحى والعلاقة بوسائل الإنتاج الرمزية والسيميائية خاصتها.

العمليات التحويلية العميقة التي مرّ بها جميع الفلسطينيين منذ عَقدين من الزمان، مَوضَعت فقدان القدرة على الفقد في موقع جديد، وإشكالي ومتضارب من ناحية الجماعة الوطنية الفلسطينية. ولهذه العمليات علاقة مباشرة بالبنية الشعورية العامة تجاه النكبة، بما هي اللحظة الإنشائية الأخيرة للفلسطينيين كجماعة تاريخية. حتى الانتفاضة الأولى، هذه البنية الشعورية اعتمدت على تدخّل مباشر في الفقدان، كما على محاولات تنظيم مختلفة لمواجهته عن طريق تحرير الجماعة، وفي الأساس على قاعدة وطنية. مع انتهاء الانتفاضة الأولى، ومع العمليات الإقليمية والعالمية التي حصلت في تلك الفترة، ظهر على سطح الوعي الجمعي الفلسطيني موقف جديد تجاه النكبة وشرط الفقدان الذي أنتجته. من الممكن تعريف هذا الموقف كفقدان من الدرجة الثانية. الفلسطينيون كجماعة فقدوا الفقدان الأوّل؛ ذلك أنهم فشلوا، في الأقل بمعايير الخطاب الجماعي الوطني، في تحقيق تحريرهم من الفقدان الذي أعقب النكبة[317]. الفقدان من الدرجة الثانية يتجسد ببنية شعورية جماعية لدى الفلسطينيين ويُعبّر عنه بمستويات اجتماعية وسياسية وثقافية مختلفة، وفي الأساس هو يُمَكّن بُعدًا بالفضاء والزمن من فقدان القدرة على الفقد. وبذلك يتاح إمكان رؤيته من نقطة استشراف خارجية له. القضية المفصلية هنا أن التناقضات غير القابلة للحل في الفقدان الأوّل، لم تجرِ معالجتها. هنا يوجد فعل مؤجّل (Deferred Action) بالمعنى الفرويدي[318]. وهو ما يتيح ترتيبًا من جديد للنكبة والفقدان الأوّل. إلى حد بعيد، النظرة البحثية إلى التاريخ الاجتماعي للفلسطينيين في إسرائيل، وعلى وجه التحديد الحلبة «العربية»، هي نتيجة الفعل المؤجّل الممكن بسبب الفقدان من الدرجة

الثانية.

هذا التطوّر بالنسبة إلى فقدان القدرة على الفقد يوفّر للنظرة البحثية إمكان أن تتحرّك بين الأحداثِ على محور الزمن، وسلاسلَ من الأحداث بما يتجاوز لحظة زمنية بعينها. كانت نظرة الباحث الذي درس حدثًا اتّصاليًا محددًا في «العربية»، كإصدار مجموعة شعرية (على سبيل المثال)، في فترة التدخّل المباشر مع الفقدان الأوّل، البحثية محصورة في الحدث ذاته؛ ذلك أن الباحث نفسه يمكنه أن يقف في لحظة زمن الحدث فحسب. التدخّل من الدرجة الثانية للفقدان يتيح النظرة البحثية التي تستطيع أن تفحص سلسلة أحداث اتّصالية مختلفة (كمجموعات شعرية للشاعر نفسه أو لشعراء مختلفين). ندّعي أن اللحظة الراهنة من تطوّر «العربية»، في سياق الفقدان من الدرجة الثانية، هي التي تمكّننا من الحديث عن سردية تاريخية تنظّم سلسلة الأحداث التي عرضناها في الفصول السابقة.

لكن قبل أن ننتقل إلى قراءة/ كتابة «العربية» من جديد في ضوء الفهم النابع من هذا التطوّر، علينا أن نوضّح تحليليًا ما مميزات الفقدان من الدرجة الثانية لدى الفلسطينيين في إسرائيل؛ كي نستطيع مَفهَمة قراءة السردية التاريخية لـ «العربية» في سياق النظام الاجتماعي السياسي الذي تعمل فيه. إحدى هذه المميزات هي التغيير الحاصل في َعلاقة الفلسطينيين بأنفسهم كجماعة وطنية. في المرحلة الأولى من الفقدان، كانت هذه العلاقة مبنية على فهم الهُوية الجمعية على أنها جوهر مقدس، أو شبه ذلك، وهكذا أُخضِعت لهذا الجوهر مجالات اجتماعية وثقافية مختلفة، بما يشمل اللغة العربية الفصحى ومنتَجاتها. مقارنة بذلك، في المرحلة الثانية من الفقدان تغيرت هذه العلاقة، وهذه الهُوية مبنية الآن على خليط من أنواع الفهم، بينها دينامية من التركيب والتفكيك.

سنعرض مثالًا على هذا التغيير. في المرحلة الأولى، عندما تكتسب مهنة ما، كانت هذه خاضعة للجماعة الجوهرانية، حيث إن صاحب المهنة يُساهم، عبر مهنيته، بتقوية الجماعة وصيانتها. لكن في المرحلة الثانية، المهنة قائمة بذاتها، وتعيد المهنة والتخصص أحيانًا تعريف الجماعة الفلسطينية ويغيّرانها. هذا المميز يعمل، أيضًا، في اللغة العربية الفصحى ومنتَجاتها ويُوَلد سياقات جديدة توفّر إمكان قراءة تاريخها الاجتماعي كانتقال من اللغة كعلامة الجماعة الجوهرانية، وهكذا أيضًا من العلامة الجوهرانية – العربية الفصحى – إلى عدم تعريف فهم واحد مسيطر للجماعة الوطنية، وبهذا تحرير العلامة من جوهرها المقدس. لا تتّسم هذه العملية بكونها خطّية ونهائية، بل بالتضارب الشديد، وتعمل فيها قوى اجتماعية وسياسية تقودها في اتّجاهات تُشتقّ من مواقعها داخل «العربية». والمثال الأبرز هنا هو مَجمع اللغة العربية في إسرائيل ودعوته إلى التحديث، وفي الوقت ذاته محافظته على معيارية اللغة الفصحى التي تطوّرت في «العربية». هنا نصل إلى السؤال بشأن طريقة القراءة/ الكتابة القهرية التي تُشتق مباشرة من فقدان القدرة على الفقد، وعلاقتها بالقراءة/ الكتابة الفائضة الصهيونية بما هي النمط السائد في النظام الصهيوني ودولة إسرائيل.

النظام الاجتماعي السياسي الذي أقام «العربية» أنتج شروط إمكان القراءة والكتابة كوكالة (Agency) اجتماعية لدى الفلسطينيين في إسرائيل، ما أدى إلى صوغهما كقراءة/ كتابة قهرية. في هذا البحث، رأينا أن الفترة الممتدة بين عامي 1948 و1990 تقريبًا، اتّسمت بنمط رئيس من القراءة/ الكتابة

القهرية لأحداث الاتّصال لدى الفلسطينيين في «العربية»، وهذه الأحداث قَرِئت وكُتِبَت كأحداث منفصلة، وإن كانت أحيانًا جزءًا من سلسلة من الأحداث. لكن في الفترة الأخيرة، الموازية للفقدان من الدرجة الثانية، أبرزَ تحليلُ النشاط النصّي العام في «العربية» أن مطالبته تبلورت باحتكار مجال العربية الفصحى ومنتَجاتها كله. هل تمكّن هذه النظرة المجالية للقراءة/ الكتابة القهرية من التموضع من جديد في مقابل الشروط التي مكّنتها كوكالة وحيدة في الحلبة البنيوية التي أفردتها الدولة للفلسطينيين في إسرائيل؟ كي نعالج هذه القضية، سنفحص الآن السردية التاريخية الكاملة لـ «العربية» في ضوء الفهم من الفقدان من الدرجة الثانية، والفعل المؤجّل للنظرة البحثية الناتجة منه.

أولًا: سيرة «العربية»

إحدى مميزات سيرة «العربية»، كما لاحظنا، هي قدرتها على تجاوز التغييرات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، ومن ثَم التمَوضُع من جديد كحلبة تعالج اللغة العربية الفصحى ومنتَجاتها. المقصود أن على الرغم من هذه التغييرات، فإن الموقع البنيوي لـ «العربية» استمرّ بثبات في القيام بوظيفته كموقع تنتظم فيه العلاقات بين الفلسطينيين في إسرائيل، والدولةِ وأجهزتِها. العلاقة بين التغييرات وبنيوية «العربية» تنشئ توتّرات عدة؛ ذلك أن التغييرات ليست ناجمة عن حدث داخل هذه الحلبة، بل هي متعلقة بعوامل اجتماعية واقتصادية وسياسية تعمل بحسب مبادئ ناظمة أخرى مغايرة لتلك التي ترتّب حلبة «العربية» وتمكّن استمراريتها كموقع وساطة. لغاية الآن، لم يحصل حدث ما في «العربية» بمستوى مادية اللغة العربية الفصحى ومنتَجاتها حيث أدى إلى تغييرٍ ما في الحلبة أو في المجالات الفرعية الخاضعة لها في دولة إسرائيل. السردية التاريخية العامة لـ «العربية» تبدأ من كونها صدى لأحداث من مجالات أخرى من الممكن رؤيتها كسردية عليا للسياق الاستَعماري. بَيدَ أن هذه النوع من سردية «العربية» قد يؤدي إلى نظرة مختزلة وإشكالية للمسألة، حيث إن قبلنا المكانة الثانوية لـ «العربية»، فإننا في الحقيقة نقبل منطق عمل الفائض الصهيوني. لذا، سنحاول أن نحرّر هذه السردية منَ مسألة الفائض، بالعودة إلى ماديتها التي تتبّعناها في الفصول السابقة.

بعد تفكيك البنية المادية المؤسساتية لجماعة الفلسطينيين في إسرائيل، شُخصّت القراءة/ الكتابة القهرية كضرورة، وحوصرت داخل الحلبة البنيوية التي تعمل وفق أجهزة دولة القومية، وهكذا تشكّلت «العربية». التتبّع التحليلي لحلبة «العربية» منذ ذلك الحين حتّى اليوم يشير إلى ثلاث صور رئيسة تطوّرت منذ عام 1948، وهي تشكّل ماديتها. في هذه الصور نجد ثلاثة مستويات: البنية التحتية المادية المؤسساتية، والعلامة بما هي قيمة تبادلية، والتشكيلات الخطابية وهي تطبيق العلامة على أحداث اتّصالية في واقع «العربية». تتفاعل هذه المستويات في ما بينها لتكوّن منطق عمل «العربية» في لحظة معطاة. لقد حاولنا ربط هذه المستويات والتفاعلات بينها وبين تمظهراتها في جسد اللغة العربية الفصحى، أي في طبيعة بنية النصّ التي يعبّر عنها في النشاطات العامة للقراءة/ الكتابة القهرية. من هنا، فهمنا أن النصوص التي تمثّل موقعًا ما في «العربية» تختلف مستوياته الثلاثة عن مواقع أخرى تمثّلها نصوص غيرها. من هنا، فإن الأحداث الاتّصالية

هي الوسيلة التي حاول من خلالها كل موقع في «العربية» أن يعيد تعريف علاقة الفلسطينيين في إسرائيل بذاتهم الجماعية كصاحبة مميزات محددة.

الصورة الأولى لـ «العربية»، وهي عبارة عن طبقة في التراكم البنيوي لأشكاله المتأخّرة أكثر، تركّبت من مواقع ثلاثة: موقع أجهزة الدولة، وموقع مجموعة **الجديد**، وموقع مجموعة **المجتمع**. تشير مقالات النقد الأدبي لكل موقع منها إلى أن العربية الفصحى، بما هي علامة جماعة الفلسطينيين، أصبحت المادة التي يجب تشكيلها من جديد كي يجري عبرها تشكيل الجماعة الفلسطينية من جديد. موقع الدولة قطع العربية الفصحى عن كل ما كان قائمًا قبل عام 1948، وأعلن هذه اللحظة كنقطة إنشاء مواطنيها الفلسطينيين. علاوة على ذلك، قطعت الدولة اللغة العربية الفصحى عن فضائها، بفصلها عن الثقافة العربية الحديثة. مجموعة **الجديد** عرضت تدخّلًا معكوسًا: الفلسطينيون هم مالكو العربية الفصحى كاستمرارية لِما كان قبل عام 1948، وبحسب علاقاتهم بالثقافة العربية الحديثة من موقعهم الخاصّ في إسرائيل. أما مجموعة **المجتمع**، فتبنّت شروط «العربية» التي وضعتها أجهزة الدولة، وترجمتها إلى نصوص أنتجتها هي بالعربية الفصحى. وقامت هذه المجموعة بخطوة إضافية، في الأغلب لم تتوقّعها أجهزة الدولة: فقد كان لديها إيمان بأن النظام الصهيوني سيقبلها كجزء منه إن تصرّفت بحسب شروط «العربية» التي وضعتها الدولة.

في هذه المرحلة من تاريخ «العربية»، تبدو واضحة التناقضاتُ التي مصدرها مجالات أخرى. مزيج التناقضات تَمَيَز في البداية بالمباشرة والآنية، وإلى حد بعيد كان شفّافًا: العلاقة بين الموقفِ تجاه الدولة ومميزاتِ النصّ كانت مباشرة، وحتّى سببية. قبول الشروط التي وضعتها الدولة للفلسطينيين تعبّر عنه مباشرة في النقد الأدبي الذي قُرئ وكُتِب في موقع محدد في «العربية». أجهزة السببية والشفّافية التي حددت العلاقة بين مجالات اجتماعية مختلفة و«العربية»، تغيرت تغيرًا كبيرًا في الصورة الثانية لـ «العربية»، وذلك عندما جرى صبّ القناع الأكاديمي في داخل جسد عربية النقد الأدبي الفصحى.

السببية الشفّافة في الصورة الأولى نابعة من البنية المادية المؤسساتية الأولى لـ «العربية» في هذه الفترة. مَأسسة «العربية» في العربية الفصحى حصل أساسًا عبر أَكدَمة النشاط النصّي والعَام؛ أَكدَمة مادية الحلبة هي الموازي لتحديث الفلسطينيين في إسرائيل عبر أجهزة الدولة. متخفّيًا بالقناع الأكاديمي لم يكتفِ موقع الوساطة بالمطالَبة بإعلان ولاء للدولة، إنما جرى تأطيرٌ من جديد للسياق الاستعماري على أنه تعبير عن نهضة وطنية. وفي الحقيقة، هذه الدينامية كانت لحظة القمة في تطوّر القراءة/ الكتابة القهرية، التي تتبنّى بنيويًا الفائض الصهيوني في المجالات الاجتماعية والثقافية الجماعية الفلسطينية في إسرائيل. بَيدَ أن عملية الأَكدَمة أدت إلى تراكم رأسمال رمزي، معرفة أكاديمية علمية عن العربية الفصحى، لدى الأكاديميين الفلسطينيين، ما كوّن لديهم مكانة مميزة في أوساط الفلسطينيين في إسرائيل. من هذه الدينامية تطوّر انفصام حاد بين البنيةِ التحتية المادية المؤسساتية (التي تُشتقّ من أجهزة الدولة) ورأس المال الرمزي المتنقّل في سياق أجهزة دولة القومية. هذه الميزة لدى الأكاديميين الفلسطينيين في إسرائيل تطوّرت إلى تناقض حاد، حيث أدت في أواخر فترة الأَكدَمة إلى محو الحدود بين المواقع التقليدية في «العربية»، وعلى هذه الخلفية قامت دعوات لتنظيم مجموعة من الخبراء في العربية الفصحى في سبيل إنشاء مَجمع اللغة العربية للفلسطينيين في إسرائيل.

في بداية تسعينيات القرن الماضي، تقاطعت عمليات الأكدَمة وتراكم رأسمال الأكاديميين الفلسطينيين في إسرائيل الرمزي مع تغييرات على المستوى العالمي والمحلي. لذلك، تطوّرت البنية التحتية المادية المؤسساتية، ومنها انبثقت منظّمات المجتمع المدني الجديدة وأنشئ مَجمع اللغة العربية. هذه الأحداث أدت إلى تحوُّلات عميقة في نوع علامة قيمة التبادل وبنية التشكيلات الخطابية التي نظّمت الأحداث الاتّصالية في «العربية». الجمعيات الفلسطينية التي تناولت اللغة العربية الفصحى ومنتَجاتها ترجمت الخطاب الوطني الفلسطيني إلى لغة الخبراء المهنية (ولا سيما حقوقيين وباحثين في العلوم الاجتماعية) الذين طالبوا بتقعيد إجراء، على قاعدة المساواة مع العبرية، للتعامل مع اللغة العربية الفصحى في إسرائيل. ويعمل مَجمع اللغة العربية أيضًا، على أساس المهنية والاختصاص المجالي في اللغة العربية الفصحى ومنتَجاتها، إلا أن نشاطاته قائمة على مبدأ إجرائي للمَعيَرة وهو محصور في مجال ترجمة أنموذج اللغة العبرية ومنتَجاتها إلى جسد العربية الفصحى ومنتَجاتها. هذا تطوير لأنموذج الوساطة الذي مثّله موقع الأَكدَمة في المرحلة السابقة. في هذا السياق يبرز موقع الجمعيات، الموقع الذي يتعارض مع موقع مَجمع اللغة. تحاول الجمعيات أن تدمج الهُويةِ الوطنية العربية الفلسطينية بالمهنية والاختصاص في اللغة العربية الفصحى ومنتَجاتها. هذا الموقع يعبّر عن المَعيَرة التي تطالب بملكية اللغة العربية ومنتَجاتها في «العربية» ابتغاءَ التدخّل في شكل الجماعة الفلسطينية في إسرائيل، وإعلان ملكيتها. صورة «العربية» هذه مبنية على المهنية والاختصاص، وهي تعمل وفق مبدأ ناظم إجرائي لا يقوم بكسر حدود الحلبة، بل يطالب بأنواع ملكية مختلف.

تحكي مادية «العربية» التي تشكّلت من هذه الصور الثلاث، قصّة حداثية استعمارية. بداية القصة مع أحداث متفرّقة، وتستمرّ عبر مَأسسة الأحداث بوساطة الأَكدَمة، ونهايتها بتراكم رأسمال رمزي متنقّل في عصر العَولَمَة، حيث تسيطر المهنية والاختصاص على «العربية». من نقطة الاستشراف هذه، السردية التاريخية لـ «العربية» هي أنها شكّلت موقعًا بنيويًا هامشيًا للنظام كي يلقي فيه أحد أهم تناقضاته، علاقاته الاستعماريَة مع الفلسطينيين في إسرائيل، كي يقوم بفحص مضبوط لهذه العلاقات يمكّنه من مَوضَعة الفلسطينيين كخاضعين له بقبولهم النظام الاجتماعي القائم عبر ذاتية «العرب الإسرائيليين». وتحديدًا هنا، يُطرَح السؤال عما إذا كانت هذه السردية، كما سرديات حداثية أخرى، وبكونها جهازَ قمعٍ مليئًا بالتناقضات غير القابلة للحل، تشمل احتمالات لمقاومتها وتفكيكها.

ثانيًا: الورطة

على العكس من ادعاء غرامشي أن كل بنية فرض وقمع تشمل بنية مقاومتها، لا تشتمل «العربية» على بنية مقاومة كهذه[319]؛ إنها حلبة بنيوية في السياق الاستعماري الفلسطيني الذي يتميز بكون الفلسطينيين في إسرائيل فقدوا القدرة على الفقد، ومن ناحية البنية التحتية المادية المؤسساتية لا يستطيعون تأسيس بنية مقاومة في هذه اللحظة من تاريخهم. يصبح هذا الادعاء أكثر وضوحًا إن فحصنا موضع «العربية» في القراءة/ الكتابة الفائضة الصهيونية التي تعمل كبنية فوقية تقرأ/ تكتب الفلسطينيين في إسرائيل بحسب علاقتهم بالمشروع الصهيوني ونظامه. بنيوية «العربية» هنا هي نتيجة القراءة/ الكتابة القهرية، على تحويراتها

المتعددة، وهذه لا تمكّن بالمستوى البنيوي المقاومة؛ ذلك أنها تقوم بصيانة فقدان القدرة على الفقد كقاعدة للعلاقات الاستعمارية في النظام الصهيوني. لذا، إن اعتمدنا على مداخلة غرامشي، فعلينا نفي البنيوية عن «العربية» لأنها تمنع بنية مقاومة الفرض والقمع. نفي هذه البنيوية سيقودنا إلى الأحداث على محور الزمن في أنواع من الفضاء خارج «العربية»، لذلك علينا طرح السؤال بشأن أي أحداث بالعربية الفصحى ومنتَجاتها تُنتَج من ماديتها وتتجاوز «العربية» لدى الفلسطينيين في إسرائيل.

هناك بؤرتان من الأحداث من هذا النوع لم تقم «العربية» حتّى الآن بإخضاعهما لمبادئ القهرية: **الأولى** هي القرآن، بوصفه النصّ الإسلامي المقدس، ومدوّنة التفسير الكلاسيكية حوله. هذا هو مصدر للأحداث بالعربية الفصحى التي لها قوّة تأثير بالغة على جزء من الفلسطينيين بوصفهم جماعة دينية إسلامية[320]. في التاريخ الاجتماعي لـ «العربية»، أقيمت بنية تحتية مادية مؤسساتية حاولت أن تنشئ علامة قابلة للتبادل وتشكيلات خطابيةَ لهذا النوع من الأحداث، مثل المحاكم الشرعية الإسرائيلية التي تدير الأحوال الشخصية للفلسطينيين المسلمين في إسرائيل، ومناهج تعليم للدين الإسلامي في جهاز التربية العربي، وكليات شريعة، وتعيين رجال دين في المساجد، وبرامج إذاعية وتلفزيونية حول الدين الإسلامي. بَيدَ أنّه لم تحصل نشاطات نصّية عامة مرتبطة بالقرآن ومدوّنته التفسيرية، كما يجري في مجالَي الشعر والأدب الحديثَين. لهذا، وإلى مدى بعيد، استطاع جزء من الجماعة الدينية الإسلامية الفلسطينية الحفاظ على مصدر الأحداث الاتّصالية في العربية الفصحى التي تشكّل هذه الجماعة. هذا الجزء من التاريخ الاجتماعي لجماعة الفلسطينيين في إسرائيل لم يُدرس بعمق حتّى الآن، وعلى نحوٍ تناقضي فإن غالبية الباحثين لا تزال تركّز على موقف هذه الجماعة من المشروع الصهيوني ونظامه.

أما البؤرة **الثانية** من الأحداث الاتّصالية بالعربية الفصحى، فهي النشاطات النصّية العامة التي تجري في العالم العربي، والتي لا ترتبط مع حلبة «العربية»، وهي واسعة ورحبة الآفاق. كما هو معروف، قامت أجهزة الدولة في الفترات السابقة بضبط حركة الأحداث الاتّصالية من هذه البؤرة عبر طرائق عدة وممارسات رقابية وعقابية. المثال الأبرز هو الرقابة على الكتب والنصوص الأخرى قبل أن تصل إلى الفلسطينيين في إسرائيل. كذلك قامت نشاطات مختلفة في «العربية» بتأطير هذه النصوص كحدث اتّصالي سلبي من جوانب عدة. اليوم، ومع تطوّر تكنولوجيا المعلومات وتكريس طرائق اتّصال عابرة القوميات، فمما لا شكّ فيه أن طرائق وممارسات رقابية وعقابية سابقة ما عادت تنفع لضبط حركة الأحداث الاتّصالية باللغة العربية الفصحى في العالم العربي. فالنشاطات النصّية والعامة التي تخضع لأنظمة الرقابة والعقاب للدولة تؤطَّر بأنها ذات طابع «أمني» خالص. حتّى الآن، لا توجد بنية تحتية مادية مؤسساتية لدى الفلسطينيين في إسرائيل تشكّل قاعدة لتداول الأحداث الاتّصالية التي تجري في العالم العربي. لكن لهذه الأحداث علامة ذات قيمة تبادلية في أوساط الفلسطينيين في إسرائيل، على الرغم من أنها لا تشكّل حتّى الآن مصدرًا لإعادة إنتاج جماعة ذات طابع واضح ومتجانس إلى حد ما[321].

هاتان البؤرتان من الأحداث الاتّصالية يمكنهما توفير مَخرج من «العربية»، إلا أنهما لا تستطيعان هما بذاتهما نفي الحلبة البنيوية؛ ذلك أنهما هما بذاتهما تَشكّلتا كمَخرج في أعقاب التاريخ الاجتماعي لـ «العربية»، كما أوضحنا ذلك في فصول هذا الكتاب. أضف إلى ذلك أن القومية العربية الحديثة والجماَعة الدينية

الإسلامية تعانيان ورطات مشابهة لورطة الفلسطينيين في إسرائيل، وذلك في علاقاتهما مع قوى استعمارية غربية أخرى. لذا، فهُم جزء من بنية حلبة «العربية»، وإن كان ذلك من طريق إقصائهما منها، ومن هنا فهُم جزء من تاريخها الاجتماعي بالنسبة إلى الفلسطينيين في إسرائيل.

من هذا النقاش التلخيصي، يتبيّن لنا أن هناك بعض المميزات لسردية تاريخ «العربية»: **الأولى** هو أن «العربية» تُستخدَم من قِبَل النظام كموقع لممارسة التناقضات الأساسية في علاقته بالفلسطينيين في إسرائيل، وذلك كي تجري معالجتها بمادية اللغة العربية الفصحى ومنتَجاتها. **الثانية** هو أن إنشاء الحلبة، بالمستوى البنيوي، حتّم تعريف طريقة قراءة/ كتابة للفلسطينيين في إسرائيل، تتيح لهم معالجة هذه التناقضات بحسب موقع الحلبة في النظام الاستعماري. طريقة القراءة/ الكتابة هي – كما أشرنا – القهرية، التي اشتقّت من القراءة/ الكتابة الفائضة الصهيونية، لذلك فالقهرية هي الوكالة الاجتماعية للفلسطينيين التي يتيحها لهم النظام الصهيوني. والميزة **الثالثة** أن المواقع المختلفة في «العربية» مرّت في ثلاث مراحل هي تحوير على التطوّر الحداثي لحقول دولة القومية: أحداث؛ مَأسَسة؛ مهنية. الفرق الأساس بين الحداثي والاستعماري في هذا السياق هو أن الأخير صدًى للأوّل من حيث مصدر الحدث الاجتماعي. أما الميزة **الرابعة**، فهي تطوُّر موقف الفلسطينيين تجاه فقدانهم القدرة على الفقد، تطوّر أدى إلى الفقدان من الدرجة الثانية، ما أتاح الفعل المؤجّل على محور الزمن ومكّن النظر إلى النكبة عن بُعد. فهذه الميزة وفّرت إمكان النظر إلى الوراء على السردية التاريخية لـ «العربية»، ورؤية كيفية عملها، السردية، كحركة عامة تُقصي بؤرتين من الأحداث الاتّصالية، الإسلاميةَ والعربية.

هذه المميزات تصف بنية لا تمكّن أخرى مقاومة قد تنفيها وتنبع – بحسب غرامشي – من بنية الفرض والقمع؛ ذلك أن الصراع للسيطرة على «العربية» في أوساط الفلسطينيين هو نسخ يكرّس وظائف الوساطة في «العربية»، وإن بسيطرة فلسطينية. يجب استخدام مميزات هذه السردية التاريخية بطريقة تؤدي إلى تحرير الحدث الاتّصالي الفلسطيني من بنية النظام الاستعماري والوطني، إن كان اشتقاقًا منه، على السواء.

ثالثًا: المحطّة التي لن تتحقّق

تعمل مميزات السردية التاريخية هذه لـ «العربية» كحركة دينامية واحدة. هذه الحركة تتجسد في جسد العربية الفصحى ومنتَجاتها كما تطوّرت فيَ «العربية»، وهي تدور في محور مركزي وحوله هو علاقة اللغة بالفقدان في بنية العلاقات الاستعمارية. وتوخّيًا للدقة، نقول إنه من الممكن ترتيب هذه السردية بناء على تسلسل الأحداث فيه: **الأوّل** هو فقدان القدرة على الفقد؛ **الثاني** شحن اللغة من جديد كبديل من الشيء الذي فُقِد؛ **الثالث** علاقات القوى الاستعمارية التي تُلزِم سلسلة أحداث أخرى. الحدثان الأوّل والثاني استخدمهما الفلسطينيون منبرًا لتشكيل جماعتهم، أما حدث المستعمِر فنفاهما وغرس عوضًا عنهما حدثًا جرى في مكان وزمن آخرين. لكن في عملية نفيه هذه للحدثَين، هو يكبّل الفلسطينيين بحدث لا يمتّ إليهم بِصلة، عدا كونه فُرِض بالقوّة عليهم. سردية تاريخ «العربية» تنفي فقدان القدرة على الفقد، وبالطبع تنفي إمكان مواجهته جماعيًا عبر اللغة، وتفرض حدثًا خارجيًا على المجموعة التي فقدت وتصفه على أنه حدث

تأسيسي، على الرغم من أنه منذ البداية لا يمتّ للمجموعة بِصِلة إلا عبر علاقات قوى عنيفة مورست عليها. لذلك، من الممكن تسمية هذه السردية التاريخية «سردية التاريخ من دون تاريخ»، وهي نوع من التاريخ الفارغ من الأحداث البنيوية.

ما هي المحطّة التالية في «العربية»، هذه التي لم تتحقّق بعد؟

في خطاب التحرير الحداثي، الفهم الناتج من الوعي، الفردي والجماعي على السواء، لا بد من أن تُشَقّ طريق التحرّر من علاقات القوى والفرض. في خطاب الحداثة المتأخّرة، الفهم والوعي والتحرير هي إجراءات تأجيل ومراوحة؛ حفلة من أيام ولّت. على مسرح الاستعمار المتأخّر، ذلك التاريخ الذي من دون تاريخ بهيئته الأنضج، هناك دراما جديدة: انفصام بين العنف الإجرائي، والعنف المادي الجسدي البحت. يبدو أن النصّ، بما يشمل النصّ الأدبي، مات موقّتًا على أعتاب الفجوة بين الإجراء والمادة[322].

---

(316) للتوسع بشأن العلاقة بين الظاهرة وإمكان التنظير عنها وعبرها، يُنظر: Peter Burger, Theory of the Avante-Garde, Michael Shaw (trans.) (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984).

(317) للاطّلاع على نقاش موسع ونقدي حول هذه العمليات، ينظر: إسماعيل ناشف، **معمارية الفقدان: سؤال الثقافة الفلسطينية الراهنة** (بيروت: دار الفارابي، 2012)، ص 9-34.

(318) حول استخدام هذا المفهوم في سياقات اجتماعية وثقافية أوسع، ينظر:

Hal Foster, The Return of the Real (Cambridge: MIT Press, 1996), pp. 1-35.

(319) يُنظر: Antonio Gramsci, Prison Notebooks, Quentin Hoare and Geoffrey Nowell Smith (trans.) (New York: International Publishers, 1971).

(320) للتوسع بشأن فئة المسلمين الفلسطينيين في إسرائيل، من وجهة نظر المؤسسة الأكاديمية الإسرائيلية، يُنظر: إيلي ريخس وإريك رودينتسكي، **الأقليات المسلمة في دول أغلبية غير مسلمة: الحركة الإسلامية في إسرائيل كحالة دراسة** (تل أبيب: مركز موشيه ديان لدراسات الشرق الأوسط وأفريقيا، 2011). (بالعبرية)

(321) ليس ثمة بحثٌ وافٍ عن علاقات الفلسطينيين في إسرائيل والعالم العربي على مرّ الفترة منذ عام 1948 حتّى اليوم. في الغالب، تُذكَر هذه العلاقات على خلفية حرب عام 1967 ونتائجها، والعلاقات التي تطوّرت بينهم وبين الفلسطينيين في الضفّة الغربية وقِطاع غزّة، ومن طريق هؤلاء مع العالم العربي.

(322) للتوسع بشأن موت النصّ في السياق الفلسطيني، ينظر: إسماعيل ناشف، «موت النص»، **مجلة الدراسات الفلسطينية**، مج 24، العدد 96 (خريف 2013)، ص 96-117.

المراجع

1 – العربية

أبو حنا، حنا. **طلائع النهضة في فلسطين: خريجو المدارس الروسية 1862–1914**. بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 2005.

أبو حنا-نحاس، إيمان (محررة). **المغيبون: قراءة نقدية لكتب المناهج الإسرائيلية في المدارس العربية الثانوية**. حيفا: جمعية الثقافة العربية، 2014.

أبو خضرة، فهد وفاروق مواسي وإلياس عطا الله. «بيان لمن تهمه اللغة العربية». **الجديد**. مج 38. العدد 10 (تشرين الأول/أكتوبر 1989).

أبو السعود، عدنان. «ثقافة المواطنين العرب في المجتمع الإسرائيلي». **المجتمع**، مج 2، العدد 1 (كانون الثاني/يناير 1955).

أبو صالح، سيف الدين. **الحركة الأدبية العربية في إسرائيل: ظهورها وتطورها من خلال الملحق الثقافي لجريدة الاتحاد بين السنوات 1948–2000**. حيفا: مجمع اللغة العربية، 2010.

أمارة، محمد. **اللغة العربية في إسرائيل: سياقات وتحديات**. عمان: دار الهدى/دراسات دار الفكر، 2010.

بدر، عبد المحسن طه. **تطور الرواية العربية الحديثة في مصر، 1870–1938**. القاهرة: دار المعارف، 1963.

بدوي، محمد السعيد. **مستويات العربية المعاصرة في مصر: بحث في علاقة اللغة بالحضارة**. القاهرة: دار المعارف، 1973.

بشارة، عزمي. **العرب في إسرائيل: رؤية من الداخل**. ط 2. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000.

______. «العربي الإسرائيلي: الخطاب السياسي المبتور». **مجلة الدراسات الفلسطينية**. مج 6. العدد 24 (خريف 1995).

بعلبكي، رمزي (وآخرون). **اللغة والهوية في الوطن العربي: إشكاليات تاريخية وثقافية وسياسية**. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013.

التصور المستقبلي للعرب في إسرائيل. الناصرة: اللجنة القطرية لرؤساء السلطات المحلية العربية في إسرائيل، 2006.

توما، إميل. **الأعمال الكاملة**. حيفا: معهد إميل توما للأبحاث الاجتماعية والسياسية، 1995-1997.

______. **مختارات في النقد الأدبي**. حيفا: معهد إميل توما للأبحاث الاجتماعية والسياسية، 1993.

جبران، سليمان. **على هامش التجديد والتقييد في اللغة العربية المعاصرة**. حيفا: مجمع اللغة العربية، 2009.

______ (محرر). **أعمال المؤتمر الأول لمجمع اللغة العربية**. حيفا: مجمع اللغة العربية، 2004.

جمعية الثقافة العربية. **تعلّموا العربية وعلّموها للناس**. الناصرة: الجمعية، 2009.

______. **لغتي هويتي**. الناصرة: الجمعية، 2010.

الجميعي، عبد المنعم الدسوقي. **مجمع اللغة العربية: دراسة تاريخية**. القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، 1983.

حبيبي، إميل. **سرايا بنت الغول: خرافية**. بيروت: دار رياض الريس، 1992.

حداد، ميشيل. «حكاية المجتمع». **المجتمع**. مج 1. العدد 3 (تشرين الثاني/نوفمبر 1954).

______. «حول القصة». **المجتمع**. مج 2. العدد 12 (كانون الأول/ديسمبر 1955).

______. «علاقة الأدباء بمجتمعهم». **المجتمع**. مج 1. العدد 2. (تشرين الأول/أكتوبر 1954).

______. «الفصحى والعامية». **المجتمع**. مج 2. العدد 9 (أيلول/سبتمبر 1955).

______. «نحو مدرسة أدبية». **المجتمع**. مج 2. العدد 12 (كانون الأول/ديسمبر 1955).

______ (محرر). **ألوان من شعر العربية في إسرائيل**. الناصرة: مطبعة الحكيم، 1955.

الحصري، ساطع. **في اللغة والأدب وعلاقتهما بالقومية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1985.

حمدان، حسن [مهدي عامل]. **مقدمات نظرية**. بيروت: دار الفارابي، 1990.

دراج، فيصل. **بؤس الثقافة في المؤسسة الفلسطينية**. بيروت: دار الآداب، 1996.

الدستور الديمقراطي. حيفا: عدالة، 2007.

دستور متساوٍ للجميع. حيفا: مركز مساواة، 2006.

سعدي، أحمد (محرر). **ندوة حول كتاب الدكتور إميل توما «مختارات في النقد الأدبي»**. حيفا: معهد إميل توما للدراسات الاجتماعية والسياسية، 1993.

سلطاني، نمر. **مواطنون بلا مواطنة: تقرير الرصد السياسي السنوي، 2000–2001**. حيفا: مدى الكرمل، 2003.

سوميخ، ساسون «الأدب العربي والقارئ العبري». **الشرق**. مج 3. العددان 1-2 (1972).

______. «الحركة والإيقاع في مارش الغروب». **الشرق**. مج 2. العدد 8 (1972).

______. «صيغة الحداثة في شعر ميشيل حداد». **الكرمل**. العدد 4 (1983).

______. «العلاقات النصية في النظام الأدبي الواحد». **الكرمل**. العدد 7 (1986).

______. «في انتظار القطار». **الشرق**، مج 1. العدد 2 (1971).

______. **لغة القصة في أدب يوسف إدريس**. تل أبيب وعكا: جامعة تل أبيب ومكتبة ومطبعة سروجي، 1984.

______. «نحو المعنى المركّب». **الشرق**. مج 10. العدد 1 (1980).

______ (محرر). **أبحاث في اللغة والأسلوب**. تل أبيب: جامعة تل أبيب ودار النشر العربي، 1980.

عباس، إحسان. يوسف محمد ونجم. **الشعر العربي في المهجر**. بيروت: دار صادر، 1967.

عباسي، محمود. **تطور الرواية والقصة القصيرة في الأدب العربي في إسرائيل، 1948–1976**. ترجمة حسين حمزة. حيفا: مكتبة كل شيء، 1998.

عطا الله، إلياس. **وإذا الموءودة سئلت**. الناصرة: جمعية الثقافة العربية ومواكب، 2007.

العيد، يمنى. **في معرفة النص**. بيروت: دار الآداب، 1983.

الغذامي، عبد الله. **المرأة واللغة**. ط 2. بيروت: المركز الثقافي العربي، 1997.

غنايم، محمود. **بين الرفض والالتزام: دراسة في شعر عبد الرحيم محمود**. القدس: أبو عرفة، 1980.

______. «التجارب العروضية في شعرنا الحر: ديوان في انتظار القطار لفاروق مواسي». **الشرق**. مج 2. العدد 3 (1971).

______. **تيار الوعي في الرواية العربية الحديثة: دراسة أسلوبية**. بيروت: دار الجيل، 1992.

______. «دراسات في القصة القصيرة المحلية». **الشرق**. مج 9. العدد 4. (1979).

______. **في مبنى النص: دراسة في رواية إميل حبيبي «الوقائع الغريبة في اختفاء سعيد أبي النحس المتشائل»**. جت: منشورات اليسار، 1987.

______. **المدار الصعب: رحلة القصة القصيرة الفلسطينية في إسرائيل**. حيفا: الكرمل وجامعة حيفا، 1995.

______. «الموضوعات الاجتماعية في القصة القصيرة المحلية». **الشرق**. مج 7. العددان 5 و7، (1977).

فوكو، ميشيل. **حفريات المعرفة**. ترجمة سالم يفوت. ط 2. بيروت: المركز الثقافي العربي، 1987.

______. **نظام الخطاب**. ترجمة محمد سبيلا. القاهرة: دار التنوير، د. ت.

فياض، توفيق. **المشوّهون**. حيفا: مكتبة كل شيء، 2008 [مطبعة الحكيم، 1964].

القاسم، نبيه. **الحركة الشعرية الفلسطينية في بلادنا من خلال مجلة الجديد، 1953-1985**. كفر قرع: دار الهدى، 2003.

______. (محرر). **دراسات في الأدب الفلسطيني المحلي**. عكا: دار الأسوار، 1984[1964].

قعوار، جمال. **سلمى: مجموعة أقاصيص شعرية**. الناصرة: مطبعة الحكيم، 1956.

قعوار-فرح، نجوى. **دروب ومصابيح**. الناصرة: مطبعة الحكيم، 1956.

______. **عابرو سبيل**. بيروت: دار الريحاني، 1956.

كبها، مصطفى (محرر). **الأقلية الفلسطينية في إسرائيل في ظل الحكم العسكري وإرثه**. حيفا: مدى الكرمل، 2014.

اللجنة العليا لشؤون اللغة العربية. **المنهل في المصطلحات المعاصر**. 3 ج. القدس: وزارة التربية، الإدارة التربوية، مركز المناهج التعليمية، 1999؛ 2000؛ 2007.

مجمع اللغة العربية في إسرائيل: إنجازات وطموحات – كراسة خاصة بمناسبة مرور عام على تأسيس المجمع. حيفا: مجمع اللغة العربية، 2009.

محمد، زكريا. **في قضايا الثقافة الفلسطينية.** رام الله: مواطن، 2002.

مواسي، فاروق. **في انتظار القطار.** نابلس: الجمعية التعاونية لعمال المطابع، 1971.

ناشف، إسماعيل «حول التواطؤ». **جدل مدى.** مج 1. العدد 12 (شباط/فبراير 2012).

______. **العتبة في فتح الإبستيم.** ط 2. بيروت: دار الفارابي، 2014.

______. **معمارية الفقدان: سؤال الثقافة الفلسطينية الراهنة.** بيروت: دار الفارابي، 2012.

______. «موت النص». **مجلة الدراسات الفلسطينية.** مج 24. العدد 96 (خريف 2013).

______ (محرر). **النفي في كتابة إسرائيل: أبحاث فلسطينية حول النظام والمجتمع والدولة في إسرائيل.** رام الله: المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية «مدار»، 2011.

نخلة، خليل (محرر). **مستقبل الأقلية الفلسطينية في إسرائيل.** رام الله: المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية «مدار»، 2008.

وثيقة حيفا. حيفا: مدى الكرمل، 2007.

ياغي، عبد الرحمن. **حياة الأدب الفلسطيني الحديث: منذ بداية النهضة ولغاية النكبة.** ط 2. بيروت: دار الآفاق، 1981.

2 – العبرية

أزولاي، أريئيلا. **عنف تأسيسي، 1947–1950: جنيولوجيا بصرية للنظام وتحويل الكارثة إلى «كارثة من وجهة نظرهم».** تل أبيب: رسلينج، 2009.

أساف، ميخائيل. «دمج العرب في إسرائيل». **هميزراح هحداش.** مج 1. العدد 1 (1949).

إغبارية، أيمن (محرر). **تأهيل المعلمين في المجتمع الفلسطيني في إسرائيل: ممارسات مؤسساتية وسياسات تربوية.** تل أبيب: رسلينج، 2013.

أوساتسكي لازار، سارة. «تبلور العلاقات المتبادلة بين اليهود والعرب في دولة إسرائيل: العقد الأول، 1948-1958». أطروحة دكتوراه غير منشورة، جامعة حيفا، 1996.

إيال، جيل. **إزالة السحر من الشرق: تاريخ الاستشراق في عهد «الشرقية»**. تل أبيب: هكيبوتس همؤحاد ومعهد فان لير، 2005.

بلاص، شمعون. **الأدب العربي في ظل الحرب**. تل أبيب: عام عوفيد، 1978.

بوسقيلية، عامي إلعاد. **وطن يحارب، أرض مفقودة: ستة فصول في الأدب الفلسطيني الجديد**. أور يهودا: معريف، 2001.

جبارين، حسن. «نحو توجهات نقدية للأقلية الفلسطينية: المواطنة، القومية، والنسوية في القانون الإسرائيلي». **بليليم**. العدد 9 (2000).

جوتسفيلد، دوريت. **الأصابع المخفية: سردية النساء الفلسطينيات**. تل أبيب: رسلينج، 2013.

حداد، ميشيل. **تراكم: قصائد مختارة بترجمة عبرية**. تل أبيب: هكيبوتس همؤحاد، 1979.

حيفر، حنان. **القصة والقوم: قراءات نقدية في مؤسسة الأدب العبري**. تل أبيب: رسلينج، 2007.

ريخس، إيلي وإريك رودينتسكي. **الأقليات المسلمة في دول أغلبية غير مسلمة: الحركة الإسلامية في إسرائيل كحالة دراسة**. تل أبيب: مركز موشيه ديان لدراسات الشرق الأوسط وأفريقيا، 2011.

سبيرسكي، شلومو. **ثمن العجرفة: الاحتلال-الثمن الذي تدفعه إسرائيل**. تل أبيب: مركز إدفا ومبا للنشر، 2005.

سوميخ، ساسون. **أيام الهذيان: سير ذاتية، 1951-2000**. تل أبيب: هكيبوتس همؤحاد، 2008.

______. **بغداد، بالأمس**. تل أبيب: هكيبوتس همؤحاد، 2004.

شرييبوم-شبطيئيل، شلوميت. **تجدد اللغة العربية في خدمة الفكرة القومية في مصر**. القدس: ماجنس، 2005.

شنهاف، يهودا (محرر). **الاستعمار والحالة الما بعد استعمارية: أنثولوجيا لنصوص مترجمة وأصلية**. القدس: هكيبوتس همؤحاد ومعهد فان لير، 2004.

عميت، جيش. «بيت الكتب الوطني والجامعي 1945-1955: عملية جلب كتب ضحايا الهولوكوست، تجميع المكتبات الفلسطينية خلال حرب 1948، وتجميع كتب المهاجرين من البلاد الإسلامية». أطروحة دكتوراه غير منشورة، الجامعة العبرية بالقدس، 2011.

فرويد، سيغموند. **العزاء والملنخوليا: السلوك القهري والطقوس الدينية**. ترجمة آدم طننباوم. تل أبيب: رسلينج، 2008.

قانون المؤسسة العليا للغة العبرية، 1953. كتاب القوانين 135. (6 أيلول/سبتمبر 1953).

قانون المؤسسة العليا للغة العربية، 2007. كتاب القوانين 2092. (28 آذار/مارس 2007).

كبها، مصطفى. **صحافة في عين العاصفة: الصحافة الفلسطينية كأداة لصياغة الرأي العام، 1929-1939**. القدس: ياد بن تسفي، 2004.

______ ودان كسبي. «من القدس المقدسة وإلى النبع: توجهات في الصحافة العربية في إسرائيل». **بنيم**. العدد 16 (2001).

كزوم، إلياهو. «الشعر العربي في إسرائيل». **هميزراح هحداش**. مج 7. العدد 3 (1956).

لاؤور، يتسحاق. **نحن نكتبك أيها الوطن: مقالات حول الأدب الإسرائيلي**. تل أبيب: هكيبوتس همؤحاد، 1995.

منصور، عطا الله. **في ضوء جديد**. تل أبيب: قرني، 1966.

موريه، شموئيل. «الأدب في اللغة العربية في إسرائيل». **هميزراح هحداش**. مج 9. العددان 1-2 (1958).

3 – الأجنبية

Abu-Saad, Ismael. «Palestinian Education in Israel: The Legacy of the Military Government.» Holy Land Studies. vol. 5. no. 1 (2006).

Ahmad, Aijaz. «Jameson's Rhetoric of Otherness and the 'National Allegory'.» Social Text. no. 17 (Autumn 1987).

Allen, James S. In the Public Eye: A History of Reading in Modern France, 1800-1940. Princeton: Princeton University Press, 1991.

Allen, Lori. The Rise and fall of Human Rights: Cynicism and Politics in Occupied Palestine. Stanford: Stanford University Press, 2013.

Althusser, Louis. For Marx. Ben Brewster (trans.). London: Verso, 1996.

Amin, Samir. Three Essays on Marx's Theory of Value. New York: Monthly Review Press, 2013.

Anderson, Benedict. Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism. London: Verso, 1983.

Aouragh, Miriyam. Palestine Online: Transnationalism, Communication, and the Construction of Identity. London: Tauris, 2011.

Ayalon, Ami. Reading Palestine: Printing and Literacy, 1900-1948. Austin: University of Texas Press, 2004.

Badawi, M. M. A Critical Introduction to Modern Arabic Poetry. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

Barthes, Roland. Image, Music, Text. Stephen Heath (trans.). New York: Fontana Press, 1977.

_______. Mythologies. Annette Lavers (trans.). New York: Farrar, Straus and Giroux, 1972.

Bataille, Georges. The Accursed Share 1: Consumption. Robert Hurley (trans.). New York: Zone Books, 1991.

Bhabha, Homi K. The Location of Culture. London: Routledge, 1994.

Blanchot, Maurice. The Writing of the Disaster. Ann Smock (trans.). Lincoln: University of Nebraska Press, 1986.

Bloom, Harold. The Anxiety of Influence: A theory of Poetry. 2nd ed.Oxford: Oxford University Press, 1997.

Bourdieu, Pierre. Language and Symbolic Power. Gino Raymond and Mathew Adamson (trans.). Cambridge: Harvard University Press, 1991.

Brynen, Rex. A Very Political Economy: Peacebuilding and Foreign Aid in the West Bank and Gaza. Washington: United States Institute for Peace, 2000.

Burger, Peter. Theory of the Avante-Garde. Michael Shaw (trans). Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.

Chakrabarty, Dipesh. Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference. Princeton: Princeton University Press, 2000.

Challand, Benoît. Palestinian Civil Society: Foreign Donors and the Power to Promote and Exclude. London: Routledge, 2008.

Chatterjee, Partha. Nationalist Thought and the Colonial World: The Derivative Discourse. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986.

Cohen, Bernard. Colonialism and its Forms of Knowledge: The British in India. Princeton: Princeton University Press, 1996.

Coole, Diana. & Samantha Frost (eds.). New Materialisms: Ontology, Agency and Politics. Durham: Duke University Press, 2010.

Deleuze, Gilles. Difference and Repetition. Paul Patton (trans.). New York: Columbia University Press, 1995.

Doumani, Beshara. Rediscovering Palestine: Merchants and Peasants in Jabal Nablus, 1700-1900. Berkeley: University of California Press, 1995.

Eagleton, Terry. After Theory. New York: Basic Books, 2003.

El Eini, Roza. «The Impact of British Imperial Rule on the Landscape of Mandate Palestine, 1929-1948.» PhD. dissertation, The Hebrew University of Jerusalem, 2000.

Ellison, David. Ethics and Aesthetics in European Modernist Literature: From the Sublime to the Uncanny. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Fanon, Frantz. White Masks, Black Skins. Charles Lam Markmann (trans.). London: Pluto Press, 1986.

_______. The Wretched of the Earth. Richard Philcox (trans.), New York: Grove Press, 1963.

Farsoun, Samih K. and Christina E. Zacharia. Palestine and the Palestinians. Boulder: Westview Press, 1997.

Ferguson, Charles. «Diglossia.» Word. vol. 15 no. 2 (1959).

Foster, Hal. The Return of the Real. Cambridge: MIT Press, 1996.

Freud, Sigmund. The Uncanny. David Mclintock (trans.). London: Penguin, 2003.

Gebauer, Gunter and Christoph Wulf. Mimesis: Culture, Art, Society. Don Reneau (trans.). Berkeley: University of California Press, 1995.

Goldmann, Lucien. Towards a Sociology of the Novel. London: Routledge, 1987.

Gramsci, Antonio. Prison Notebooks. Quentin Hoare and Geoffrey Nowell Smith (trans). New York: International Publishers, 1971.

Habib, Rafey M. A. A History of Literary Criticism and Theory: From Plato to the Present. London: Wiley-Blackwell, 2007.

Haeri, Niloofar. «Form and Ideology: Arabic Sociolinguistics and beyond.» Annual Review of Anthropology. vol. 29 no. 1 (October 2000).

Hafez, Sabri. The Genesis of Arabic Narrative Discourse: A Study in the Sociology of Modern Arabic Literature. London: Al Saqi Books, 1993.

Al-Haj, Majid. Education, Empowerment, and Control: The Case of the Arabs in Israel. Albany: State University of New York Press, 1995.

Hammoudi, Abdellah. Master and Disciple: The Cultural Foundation of Moroccan Authoritarianism. Chicago: University of Chicago Press, 1997.

Hanks, William F. Language and Communicative Practices. Boulder: Westview Press, 1996.

Hawkes, Terence. Structuralism and Semiotics. Berkeley: University of California Press, 1977.

Herzog, Hanna and Eliezer, Ben-Rafael (eds.). Language and Communication in Israel. New Brunswick: Transaction Publishers, 2001.

Hussein, Mahmoud. Class Conflict in Egypt, 1945-1970. Alfred Ehrenfeld and Michel Chirman (trans.). New York: Monthly Review Press, 1973.

Hymes, Dell. «Introduction: Toward Ethnographies of Communication.» American Anthropologist. vol. 66 no 6 (December 1964).

Jabra, Jabra I. «The Palestinian Exile as Writer.» Journal of Palestine Studies. vol. 8 no. 2 (Winter 1979).

Jamal, Amal. Arab Minority Nationalism in Israel: The Politics of Indigeneity. London: Routledge, 2011.

Jameson, Fredric. Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism. Durham: Duke University Press, 1992.

_______. The Prison-House of Language: A Critical Account of Structuralism and Russian Formalism. Princeton: Princeton University Press, 1972.

_______. «Third World Literature in the Era of Multinational Capitalism.» Social Text. no. 15. (Autumn 1986).

Kassem, Fatma. Palestinian Women: Narrative Histories and Gendered Memory. London: Zed Books, 2011.

Kimmerling, Baruch. «Ideology and Nation-Building: The Palestinians and their Meaning in Israeli Sociology.» American Sociological Review. vol. 57 no. 4 (August 1992).

_______ and Joel S. Migdal. Palestinians: The Making of a People. Cambridge: Harvard University Press, 1998.

Levi-Strauss, Claude. The Savage Mind. London: Weidenfeld and Nicolson, 1966.

Lustick, Ian. Arabs in the Jewish State: Israel's Control of a National Minority. Austin: University of Texas Press, 1980.

Lyotard, Jean-François. The Postmodern Condition: A Report on Knowledge. Geoff Bennington and Brian Massumi (trans.). Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.

Mamdani, Mahmood. Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism. Princeton: Princeton University Press, 1996.

Mandel, Ernest. Late Capitalism. Joris de Bres (trans.). London: Verso, 1999.

Mandel, Yonatan. The Creation of Israeli Arabic: Political and Security Considerations in the Making of Arabic Language Studies in Israel. London: Palgrave Macmillan, 2014.

Marion, Jean-Luc. In Excess: Studies in Saturated Phenomena. Robyn Horner and Vincent Berraud (trans). New York: Fordham University Press, 2002.

Marx, Karl. Theories of Surplus Values. vol. I-III. London: Lawrence and Wishart Ltd., 1969.

Massad, Joseph. Desiring Arabs. Chicago: University of Chicago Press, 2007.

Massalha, Nur. The Politics of Denial: Israel and the Palestinian Refugee Problem. London: Pluto Press, 2003.

Mbembé, J.-A. and Libby Meintjes, «Necropolitics.» Public Culture, vol. 15 no. 1 (Winter 2003).

Miller, Daniel (ed.). Materiality. Durham: Duke University Press, 2005.

Mitchell, Timothy. Colonising Egypt. Berkeley: University of California Press, 1991.

Morris, Benny. The Birth of the Palestinian Refugee Problem Revisited. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Nashif, Esmail. «A Deconstruction of Collusion.» Jadal. no. 12 (2012).

_______.«Isn't It Good to Be Literate?» Mediterranean Historical Review. vol. 21 no. 1 (2006).

_______. On the Palestinian Abstraction: Zohdy Qadry and the Geometrical Melody of Late Modernism. Haifa: Raya Publications, 2014.

Rabinow, Paul. (ed.). Foucault Reader. New York: Pantheon Books, 1984.

Ram, Uri. The Globalization of Israel: McWorld in Tel-Aviv, Jihad in Jerusalem. London: Routledge, 2007.

_______. «Tensions in the 'Jewish Democracy': The Constitutional Challenge of the Palestinian Citizens in Israel.» Constellations. vol. 16. no. 3 (September 2009).

Rancier, Jacque. The Politics of Aesthetics. Gabriel Rockhill (trans). New York: Continuum, 2004.

Rossi-Landi, Ferrucio. Language as Work and Trade: A Semiotic Homology for Linguistics and Economics. New York: Praeger, 1983.

Sa'di, Ahmad. Thorough Surveillance: The Genesis of Israeli Policies of Population Management Surveillance and Political Control towards the Palestinian Minority. Manchester: Manchester University Press, 2013.

Saussure, Ferdinand de. Course in General Linguistics. Wade Baskin (trans.). Baskinand, New York: Columbia University Press, 2011.

Sharabi, Hisham. Neopatriachy: A Theory of Distorted Change in Arab Society. Oxford: Oxford University Press, 1993.

Somekh, Sasson. The Changing Rhythm: A Study of Najib Mahfuz's Novels. Leiden: Brill, 1973.

Suleiman, Yasir. The Arabic Language and National Identity: A Study in Ideology. Washington: Georgetown University Press, 2002.

_______. A War of Words: Language and Conflict in the Middle East. Cambridge: University of Cambridge Press, 2004.

Tamari, Salim. Mountain against the Sea: Essays on Palestinian Society and Culture. Berkeley: The University of California Press, 2008.

Thompson, John B. Studies in the Theory of Ideology. Berkeley and California: The University of California Press, 1984.

United Nations, Declaration on the Rights of Persons Belonging to National or Ethnic, Religious and Linguistic Minorities. New York: 1992 Accessetion - 19/11/2018. At: https://bit.ly/1hyvqWL.

Volosinov, V. N. Marxism and the Philosophy of Language. Ladislav Matejka and I. R. Titunik (trans.). Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986.

White, Hayden. Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe. Baltimore: John Hopkins University Press, 1973.

Williams, Raymond. Marxism and Literature. Oxford: Oxford University Press, 1977.

Young, Robert. Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture, and Race. London: Routledge, 1995.

_______. Postcolonialism: An Introduction. Oxford: Wiley - Blackwell, 2001.

Yu, Wang and Hillel Cohen. «Marketing Israel to the Arabs: The Rise and fall of al-Anbaa Newspaper.» Israel Affairs. vol. 15. no. 2 (April 2009).

Zureik, Elia. Palestinians in Israel: A Study in Internal Colonialism. London: Routledge, 1979.